

الله

والفلسفة الحديثة

تأليف: جيمس كوليتز

ترجمة: فؤاد كامل

الله في الفلسفة الحديثة

نشر هذا الكتاب بالاشتراك
مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
القاهرة — نيويورك
يولية سنة ١٩٧٣

الله في الفلسفة الحديثة

تأليف
جيمس كولير

ترجمة
فؤاد كامل

الناشر

مكتبة غريب

٣٤١ شارع كامل صدقي (الفجالة)

تليفون ٩٠٢١٠٧

هذه الترجمة مرخص بها ، وقد قامت مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
بشراء حق الترجمة من صاحب هذا الحق .

This is an authorized translation of GOD IN MODERN
PHILOSOPHY by James Daniel Collins. Copyright © 1959
by Henry Regnery Company. Published by Henry Regnery
Company, Chicago, Illinois.

المشتركون في هذا الكتاب

المؤلف : جيمس دانييل كولينز: أستاذ الفلسفة بجامعة سانت لويس ، وكان قبل أن يشغل هذا المنصب زميلا في البحث الفلسفي بجامعة هارفارد الأمريكية . له عدة مؤلفات أهمها « الوجوديون » ، و « عقل كيركجورد » .

المترجم : فؤاد كامل : مدير البرنامج الثانى (الثقافى) بإذاعة جمهورية مصر العربية منذ عام ١٩٥٩ . تخرج فى كلية الآداب قسم الفلسفة عام ١٩٤٩ . نشرت له مؤلفات فلسفية أهمها : الفرد فى فلسفة « شوبنهاور » (دار المعارف) ، و « الغير فى فلسفة سارتر » (دار المعارف) ، و « فلاسفة وجوديون » (الدار القومية) . كذلك نشرت له ترجمات لكتب فلسفية هامة منها : « أندريه مالرو شاعر الغربة والنضال » (دار المعارف) ، وكان قد ترجم لأندريه مالرو زوايتين هما : « قدر الإنسان » ، و « الأمل » ، ونال عن الرواية الأخيرة جائزة الدولة التشجيعية فى الترجمة لسنة ١٩٧٠ ، و « الموسوعة الفلسفية المختصرة » و « المذاهب الوجودية لجوليفيه » ، و « الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » لجان غال ، و « الحلم والواقع » ، و « العزلة والمجتمع » ، و « أصل الشيوعية الروسية » ، (وهذه الكتب الثلاثة الأخيرة للفيلسوف نيقولاى برديائف) .

مصمم الغلاف: الفنان حسين بىكار

محتويات الكتاب

صفحة

١	تصدير
	الفصل الأول : اقترايات جديدة من الله عن طريق الايمان والعقل
٧	١ - نيقولا دى كوسا ومنهج الجهل الحكيم
٩	٢ - سقوط الانسان ومعرفة الله عند كالفن
٢١	٣ - برونو : فلسفة عن الله بلا وحى
٣٣	
٤٧	الفصل الثانى : هجوم مذهب الشك على معرفة الاله
٤٩	١ - احياء مذهب الشك القديم
٥٩	٢ - مونتاني وشارون
٦٨	٣ - جاسندى وهيوث
٧٦	٤ - نقد مرسين لمذهب الشك
٨٣	الفصل الثالث : الاله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية
٨٥	١ - الاله الديكارتي بوصفه أساسا لليقين
٩٦	٢ - الاله الديكارتي بوصفه أساسا للفضاء الفلسفية
١٠٢	٣ - اله اسبينوزا بوصفه مجموع الطبيعة
١١٦	٤ - ليننتس : الاله وألوية الماهية
١٢٤	٥ - بذور التحلل في ملبرانث
١٣١	الفصل الرابع : المذهب التجريبي وتحديد الاله
١٣٢	١ - فلسفة فرنسيس بيكون في اللاهوت الطبيعي
١٤٠	٢ - منهج لوك التجريبي ومذهبه في الألوهية
١٥٥	٣ - الألوهية اللامادية عند باركلي
١٦٤	٤ - هيوم: الحذف الأدنى الشاك من مذهب الألوهية التجريبي
١٧٤	٥ - رد فعل الادراك الفطرى
١٧٩	الفصل الخامس : عصر التنوير : ساحة قتال حول الاله
١٨١	١ - آراء بيل في المعارك الكبرى بين العقل والايمان
١٨٩	٢ - لاهوت فولف الطبيعي وفقا للمنهج العلمى
٢٠٣	٣ - مذهب الألوهية العلمى عند فولتير
٢١٣	٤ - الاتحاد العلمى عند دولباك وديدرو
٢٢٠	٥ - اعتراف روسو بالايمان
٢٢٩	الفصل السادس : فلسفة كانت عن الله
٢٣١	١ - اختيار أسس مذهب الألوهية
٢٤٤	٢ - انحلال اللاهوت الطبيعي
٢٦٢	٣ - الاستخدام النظرى لفكرة الاله

صفحة

٢٦٦	٤ - الله والأخلاقية...
٢٦٦	٥ - أفكار أخيرة عن الله...
٢٨١	الفصل السابع : الله والمطلق الهيجل
٢٨٣	١ - الاغتراب الثلاثي...
٢٩٥	٢ - الروح المطلقة والفلسفة...
٣٠٢	٣ - إعادة صياغة الأدلة على وجود الله...
٣٢١	٤ - فلسفة التاريخ بوصفها فلسفة الهية...
٣٢٥	٥ - من الدين إلى الفلسفة...
٣٣٣	الفصل الثامن : ظهور الاتحاد
٣٣٥	١ - تأنيس فويرباخ للمطلق الهيجلي...
٣٤٩	٢ - نزعة الاتحاد الاجتماعية عند ماركس...
٣٦١	٣ - نيتشه والتبشير بموت الاله...
٣٧٦	٤ - النزعة الطبيعية الأمريكية بوصفها نزعة منهجية في الاتحاد...
٣٩٩	الفصل التاسع : الاله متناها ومتطورا
٤٠١	١ - نظرية مل في التناهي الموقوت...
٤١٧	٢ - مذهب الألوهية التعددية عند وليم جيمس...
٤٤٠	٣ - اله هوايتهد ذو القطبين...
٤٥٥	الفصل العاشر : سبيل القلب إلى الله
٤٥٧	١ - بسكال والاله المحتجب...
٤٧٥	٢ - الله ومدارج الوجود الكيركجوردية...
٤٨٦	٣ - نيومان والتصديق بالله...
٥١٥	٤ - العراك الوجودي حول الله...
٥٢٥	الفصل الحادى عشر : نحو فلسفة واقعية عن الله
٥٢٥	١ - ضرورة تناول التاريخي...
٥٢٧	٢ - الله والنزعة الوظيفية...
٥٣٣	٣ - الله ومذهب الظواهر...
٥٣٩	٤ - الله والنزعة الطبيعية الانسانية...
٥٤٨	٥ - فلسفة الله والمطلب الأخلاقى...
٥٥٢	٦ - الاله معروفا ومجهولا...
٥٥٩	٧ - طبيعة فلسفة الله...
٥٦٩	ملاحظات
٦٧٥	كشاف تحليل

تصدير

نبح الدافع الأولى للقيام بهذه الدراسة من ملاحظة الاتحاد الوثيق بين التاريخ الحديث لمشكلة « الله » وبين انتأمل المعاصر له . وليست المسألة هي أن الفيلسوف البقظ في يومنا هذا سيقطع أشواطاً أوسع في دراسته لله بالرجوع الى تفكير أسلافه عن هذا الموضوع ، بل الأخرى أنه لن يتقدم خطوة في هذه الطريق دون ذلك الرجوع . فإذا لم يكن قادراً على أن يفكر في الله في فراغ عقلي كامل - سواء بأن يخضع لتشكيل الآخرين له ، أو أن بنوم بدوره بتشكيلهم على أية صورة من الصور - فلا محيد له من أن يعتد بعض الاعتداد بالقرون الحديثة من التفلسف عن الله ؛ ذلك أنها تقدم لنا الثوب الذي يلف معظم الآراء المعاصرة عن الله ، وعلى الأخص في حالة أولئك الفلاسفة الذين يزعمون أنهم لا يعبأون بالماضي ولا يتأثرون به . فإذا أجرينا عليهم تحليلنا ، تبيننا - في معظم الأحيان - أنهم يستمدون فلسفتهم من ذلك التراث التاريخي الخاص الذي ينظر الى المسائل التي تدور حول الله على أنها تقع خارج قدرة الفلاسفة ، أو على أنها خالية من الدلالة نتيجة للتغيرات الثقافية والمنهجية . أما فيما يتعلق بأولئك المفكرين الذين يعنون عناية شكلية بمثل تلك المسائل ، فإن تباين آرائهم راجع الى قيام تيارات تاريخية قوية أخرى ، قد لا نفلن دائماً الى وجودها .

وعلى هذا ، فإن من أول أغراض هذا الكتاب ، أن يحدد الأنماط الرئيسية للتناولات الفلسفية لمشكلة الله في المرحلة الحديثة ، مع التأكيد على تلك الاتجاهات التاريخية التي ما زالت تعمل عملها في صياغة تصوراتنا المعاصرة عن الله . ولن يكون غريباً أن نجد بعض الروابط الفضفاضة بين المراحل العامة في الفلسفة التي تلت العصر الوسيط ، وبين التطورات

الخاصة في نظرية «الله» . بيد أن أكثر ما لفت نظري في أثناء قيامي بهذا البحث هو النفاذ العميق لمسألة الله في صميم قلب المفامرة الفلسفية الحديثة . ولا أريد بذلك أن أصل الى وجود تأثير دائم لنظرية «الله» في بقية مذهب كل فيلسوف ، بل كل ما في الأمر هو أن هناك علاقة تأثير متبادل يؤثر بها الموقف العام في فكرة الفيلسوف عن الله ، كما أن هذا الموقف يتأثر بدوره تأثيرا حاسما بهذه الفكرة . بيد أن ذلك لا يعني أن موضوع وجود الله ، والطبيعة ، والارتباط بالعالم مجرد زينة سطحية ، بل هو موضوع رئيسي في معظم الفلسفات الكبرى الحديثة . وحين نفهم هذا الموضوع في أسسه وفروعه نتوغل بعمق الى عقل المفكر الذي ندرسه ، ونشرف على منطقة واسعة حيث نراه يرتبط ارتباطا متصلا بالمواقف الأخرى . وكثيرا ما يعتمد استمرار الفلسفة الحديثة وحوارها النقدي على المواقف المتخذة من مشكلة الله . وهذا النمط من التفكير لم ينقطع فجأة في يومنا هذا ، بل ما زال يضيئ شيئا من المعنى على التباين الذي نلمسه بين الفلاسفة ، كما أنه يسمح بوجود أساس مشترك للمناقشة .

والى جانب هذا الهدف التاريخي المباشر الذي تهدف إليه هذه الدراسة ، ثمة هدف آخر يدخل في إطار أكثر من ذلك اتساعا ؛ فمن العسير أن نضع تعميمات صحيحة عن سير الفلسفة الحديثة في جملتها ، فما زالت معرفتنا بهذا الميدان في طور الريادة فيما يتعلق بالسمات الدائمة والمشاركة . ويبدو لي أن أي استقراء للأوصاف يقوم على أساس متين ، ينبغي ألا يستند الى تحليلات الفلسفات الفردية فحسب ، بل أن يستند أيضا على تحليلات مشكلة عامة يمكن أن نتعقب آثارها خلال قرون عديدة ، وعقول كثيرة . وهذا الكتاب ينتهج منهج تناول الفلسفة الحديثة من خلال التعرض لمشكلة من المشكلات ، هي في حالتنا هذه تتبع بعض المواقف الرئيسية من الله . ولعل التفرقة الأساسية بين الاستخدام الوظيفي لمفهوم الله في النزعة العقلية ، وتحديد هذا المفهوم في النزعة التجريبية – لعل هذه التفرقة أن تزودنا بطريقة للوصول الى نظرة عامة للمرحلة السابقة على «كانت» ، كما يحدونا الأمل – كذلك – أن يلقي صراع طرفي النقيض بين الشككين الهيجلي والطبيعي للنزعة الإطلاعية absolutism شيئا من الضوء على الحركة العامة للفكر منذ عصر «كانت» ، بما في ذلك موقفنا المعاصر .

وان احدى النتائج التي نصل اليها من متابعة موضوع مشترك خلال فترة طويلة هي اظهار تفاعل الفيلسوف الفردي بوضوح اشد ، و اظهار أفقه المباشر ، وما قام به لاحقوه من الفلاسفة في استخلاص نتائج فكره . وهناك دائما معنى كامن في الفيلسوف الفرد بسبب التأثير المجدد لعصره فيه ، وما احاط به من جو شخصي باطنى . وتضمن الفلسفة استمرارها وتقدمها باستخراج هذا المعدن الكامن في الأعماق ، وتقدير قيمته انفعالية ، والبحث من ثم في مكان آخر عن منابع جديدة . غير أن مؤرخ الفلسفة لا يستطيع أن يدرس - مطمئنا - هذا التفاعل بين المعنى الصريح والمعنى الضمنى على المستوى العام البحت ، وفي حدود النتائج وحدها ، بل ينبغي نه دائما أن يجد مرساه الامين في المذهب الفعلى للفيلسوف المعين ، وفي منظوره الحقيقى ، بما فى ذلك حدوده الذهنية . وفى دراستنا الراهنة تعنى هذه القساعدة المنهجية أن الاستعراض العام للمواقف الحديثة عن الله ينبغي أن ينشأ - بطريقة استقرائية - عن فحص أولى دقيق للمذاهب الفلسفية الجزئية . فهذه المذاهب تؤلف الأساس والمعيار الآلية لنتائج عامة عن الطرائق الرئيسية الحديثة فى النظر الى الله .

ولابد من بيان الحدود التى يتجول داخلها هذا الكتاب بيانا واضحا . فمن التهؤر أن نحاول - فى كتاب واحد - الاحاطة بموضوع واسع ، كبحت الانسان الحديث عن الله ، فهذا يتطلب النظر فى انتاجه الدينى والفنى والأدبى والعلمى والاجتماعى والسياسى ، كما يتطلب أيضا الاستعانة بعلم النفس ، والتاريخ العقلى ، واللاهوت . ولقد قصرت نفسى على السبيل الفلسفية المؤدية الى الله ، دون متابعة العلاقات المتبادلة مع تلك السبيل الأخرى . ومن الضرورى - حتى فى داخل هذا الاطار الفلسفى - أن ننتقى الرجال ، وأن نختار القضايا التى ندرسها فى كل مرحلة من مراحل البحت . وأنا لم أقدم عرضا مفصلا لمفكرين من أمثال فيكو ، وكونت ، وشلنج ، وبرجسون أو فايس ، وتيليتش ، وهم جميعا قد قالوا أشياء عن الله جذيرة بالتنبؤ . أما فيما يتعلق بالفلاسفة الذين أناقشهم هاهنا ، فليس غرضى أن أقدم تقريرا شاملا عن نظرياتهم فى الله ، ولكن أن أضع يدى على الخط الجوهرى لتفكيرهم ، وأن أربطه بتاريخ المشكلة المستمر فى تقدمه - وهذا

يتطلب بلا شك بعض المبادئ التى يقوم عليها الاختيار ، والتقويم التاريخي .
والحك في صحة هذه المبادئ هو ما اذا كانت تمكن القارىء - دون تناقض
مع النصوص والحقائق - من الاقتراب من المصادر الأصلية بطريقة أشد
وعيا وأكثر توجيها . وتستطيع الدراسة الحالية أن تلقي ضوءا غير مباشر
على موضوعين أساسيين في الفلسفة الحديثة ، هما : الطبيعة والانسان ،
وهذا أمر لم نستطع تحاشيه . أما الآراء غير انغربية عن الله فقد استبعدناها
تماما .

ويؤكد الاهتمام التاريخي بالاحاطة ببعض التناولات الرئيسية الحديثة
لله ، اهتمام نظرى مباشر بالقضايا التى تتعرض لها المناقشة ، في حد ذاتها .
فلفلسفة العظام طريقتهم في الامتناع عن أن يكونوا كما مهملا ، فهم يمثلون
تحديا عاجلا إلى عابر سبيل ينظر في اتجاههم . فحين ألقيت نظرة عابرة ،
ألقيت نفسى ملتزما بأن أنجواب تجاوبا فلسفيا ، على الأقل مع عدد من
المسائل التى يثيرونها . وموقفى الذى تصدر عنه آرائى النقدية الخاصة
هو المذهب الواقعي في الألوهية realistic theism . واننا لنجد بعض
المظاهر الميتافيزيقية الأساسية لهذه الفلسفة الواقعية عن الله في القديس
توما الأكويني ، على حين يتألف اسهام القديس أغسطين ، والكاردينال
نيومان ، في تقديرهما للجوانب العينية والشخصية من العقل الانساني
عندما ينغمس في بحثه عن الله . ومهما يكن من أمر ، فأننى لا أعد هذه
الفلسفة قد تشكلت تماما ، وانما هى في طريقها الى التشكيل ، كما يبين
ذلك الفصل الأخير من هذا الكتاب .

وتستطيع دراسة المفاهيم الحديثة عن الله أن تسهم اسهاما ايجابيا
مذهبيا في تطوير نزعة الألوهية الواقعية ، ومثل هذا البحث يساعد على تحديد
القضايا الملحة ، وعلى تكملة بعض طرائق التفسير الرئيسية ، وعلى اقتراح
مصادر جديدة للبيئة ، وعلى توضيح العقائد الرئيسية ، وجعلها أكثر ترتيبا
من الناحية الفلسفية ، وأمس اتصالا بالعالم المعاصر . وفيما عدا العمل
الضرورى المرتبط بالفهم التاريخي والتقويم النقدي ، فقد تحاشيت الحوض
في خضم الجدل من أجل الجدل ذاته . وفي هذا المجال ، ثمة حكمة تمكن
في نصيحة نيومان القائلة « بتفضيل البحث على الجدل في المسائل التى تتعلق

بالحقيقة ، • ولا تستطيع فلسفة في الله أن تتقدم دون الاختيار المستمر والابناء الخلاق الذي تقدمه عقول « وآراء » عديدة ، غير أن المناقشة النقدية ينبغي أن يحكمها في المقام الاول حرصنا على زيادة فهمنا لله وللانسان •

وتقع مسئولية هذا التفسير والتقويم للفكر الفلسفي الحديث عن الله على عاتقي وحدي ، وينسحب هذا على ما في رؤيتي من عيوب ، مما يستدعي ، بلا شك ، بحثا أخرى في هذه المسألة • ومن الواضح أيضا أنني مدين لغيري بالكثير من الديون العقلية حين أقدمت على هذا البحث • وربما كان ديني الأساسي هو ما استندته من تراث المذاهب التأليهية الذي خلفه القديس أغسطين ، وتوما الأكويني ، ونيومان ، الى جانب المصادر الرئيسية التي تضم التناولات الفلسفية الحديثة لله • ولقد أفدت فائدة كبيرة من محادثاتي مع القس المبجل جورج ب • كلوبرتاز (عضو جمعية المسيح) عن طبيعة فلسفة الله ، وأسسها الميتافيزيقية ، أما القس الموقر وليم ل • ويد (عضو جمعية المسيح) ، ورئيس قسم الفلسفة بجامعة سانت لويس ، فقد شجعني على البحث ، وأمدني بكتاب على الآلة الكاتبة ، وزودني بعدد من الكتب ، وقد حصلت مكتبة جامعة سانت لويس من أجل على عدد آخر من المجلدات متحملة في ذلك صبرا طويلا ، كما تكرمت مكتبة هافتون بجامعة هارفارد فأتاحت لي بعض المراجع الهامة عن النزعة الشكية • واشتغل معي بعض الحريجين من تلاميذي في الأعوام الأخيرة في جمع مواد الحركات التاريخية • وكان القس المبجل « وولتر اي • ستوكس » (عضو جمعية المسيح) معينا لا ينضب مرحة في المسائل الخاصة بالمكتبات • وأخيرا ، فإن ما يتطلبه هذا العمل المتواصل من أحوال منزلية خاصة ، أمر قد وفرته لي دائما أسرتي التي أهدى إليها هذا الكتاب •

جيمس كولنز

نورماندي ، ميسوري - يناير ١٩٥٩

الفصل الأول اقترابات جديدة من الله عن طريق الإيمان والعقل

كلما سبر البحث أغوارا أعمق في الوسط العقلي للقرون : الرابع عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر - أصبح من الواضح وضوحا لا مزيد عليه أنه ينبغي النظر الى هذا العصر الحاسم من عصور الانتقال بوصفه كلا متكاملا ، فلقد أخذت الأسوار التقليدية التي تفصل بين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم « مفكرى أواخر العصر الوسيط » وبين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم « مفكرى عصر النهضة » و « الاصلاح » أو « المحدثين الأوائل » - أخذت هذه الأسوار تتداعى تحت شواهد الاستمرار والتفاعل بين هذه الجماعات جميعا . ولن نجد موضعا تشتد فيه الحاجة ، وتمدنا فيه النصوص بأساس متين لاتخاذ سبيل التقريب بين تلك الجماعات خلال تلك الفترة - كما نجده في مسألة الله ، ذلك أن المرء لن يستطيع أن يفهم كيف أنفق كل هذا الجهد الخلاق في الفلسفة الحديثة على مشكلة الله ، الا اذا وضع نصب عينيه تلك الصعوبات المشتركة التي أحس بها - وعلى وجه الخصوص في هذه المنطقة - أنماط المفكرين جميعا في أثناء الأعوام التمهيدية .

وقد بلغ الخلط المذهبي ، والصراع الذي لا ينتهى - وهما السمتان اللتان تميزان تاريخ المدارس التقليدية من التوماوية والسكوتية (نسبة الى دنس سكوت) والاسمية - بلغا ذروتها ، وخاصة بين المدرسين ، فيما يتعلق بوجود الله والطبيعة (١) . ولم تكن الخلافات منصبة على ما اذا كان الله موجودا بالفعل ، وله الصفات التي تنسب اليه عادة ، وانما انصبت على ما اذا كنا نستطيع معرفة تلك الحقائق بوسائل فلسفية ، وكيف يمكن

أن نضع استدلالنا • وكان من بين القضايا الأساسية في النزاع الاسهام الذى يقدمه الايمان ، أو ينبغى أن يقدمه ، للبحث العقلى عن الله ، ومجال الأدلة المأخوذة من فلسفة الطبيعة • أما أولئك الذين رفضوا اتباع « نيقولا دوتركور » (Nicholas of Autrecourt) في انكاره لما يمكن أن يقمبه العقل الطبيعى من برهان على محكم ، فكانوا ينقلون أدلتهم في أغلب الأحيان من المستوى الميتافيزيقى الى المستوى الفيزيائى (أو الطبيعى) دون أن يفتنوا الى هذه النقلة • وكلما ازداد انصرافهم الى فلسفة الطبيعة بحثا عن سند لاقامة وجود الله ، وجدوا من الضرورى أن يؤسسوا استدلالهم على أساس من الايمان ، أو أن يطيلوا فيه عن طريق سلسلة من التحليلات الصورية الخالصة • ولكن ، بقدر ما كانوا يعولون على دياكتيك تصورى للماهية الصورية ، كان ميلهم الى حرمان فلسفة في الله من أساسها الوجودى • ومن ثم كانوا يفقدون أيضا الدلالة الفلسفية لضروب التقدم الجديدة في الفزياء •

وعلى هذه التربة من الشك والنزاع حول قدرة العقل الانسانى الطبيعى على الوصول الى الله نضجت مذاهب نيقولا دى كوسا (القومساوى) Cusanus ، وكالفن Calvin ، وبرونو Bruno • وربما كانت نظرياتهم بين تلك المحاولات ذات الأشكال المتعددة التى بذلت خلال تلك القرون لاعادة التفكير في مسألة المعرفة الانسانية بالله – ربما كانت نظرياتهم أكثر النظريات من حيث التأثير المباشر في التطورات الحديثة اللاحقة في انلاهوت الطبيعى • فلقد ألقى نيقولا دى كوسا أضواء ساطعة على الميزات التى يتمتع بها علم « تأملى للمناهج » على وعى بحدود العقل في المسائل الالهية ، وعلى اتصال التفكير الرياضى بموضوع البحث ، وعلى الحاجة الى مبدأ تركيبى للتغلب على ذلك الصراع الناشب بين المدارس • بيد أن ثقته قد خفف منها الشك تخفيفا جذريا ، الشك في أن تقريرياتنا الانسانية لا تقدم لنا أبدا معرفة محددة عن الاله اللا متناهى ، ومن ثم ينبغى أن نتخذ من الايمان أساسا لها • ومن لوثر وكالفن جاءنا تذكير قوى بأن التطور الدينى للعصر لم يكن خاليا من الأصداء الحادة على الفلسفة ، وخاصة حين ننظر الى المعرفة بالله من زاوية تأويلها للخطيئة الأصلية ، وعلى ضوء الايمان • أما «برونو» •

فقد أطلق تأملاته عن الله من كل قيد يربطها بالوحي المسيحي ، وكأنما يحتج احتجاجا وحشيا على هجمات النزعة الايمانية . fideism على الفلسفة بوصفها نظاما انسانيا ، حتى ولو أدى به هذا الاحتجاج الى رفض الفلسفة الأرسطية في الطبيعة ، والتضحية بعلو الله المطلق على الطبيعة . ومن هؤلاء المفكرين ، ومن الحركات العقلية التي ساندوها ، صدر شطر كبير من الحركة صوب الآراء الشككية والعقلية عن الله ، وهي الآراء التي ظهرت ظهورا واضحا في فلسفة القرن السابع عشر .

١ - نيقولا دي كوسا ومنهج الجهل الحكيم

من المناسب أن نبدأ دراستنا للتصورات الحديثة عن الله بالكاردينال نيقولا دي كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤) ، فقد جمع في تفكيره الأصيل - بوصفه من رجال الكنيسة وأصحاب النزعة الانسانية ، وبوصفه فيلسوفا ورجلا من رجال الفعل - جمع بين عناصر مأخوذة من التراث ومن الاهتمامات الجديدة الشائعة في عصره . وفي جامعة هيدلبرج تلقى نظريات أوكام Ockham ونظريات الحدين terminists ، على حين تلقى في « بادوا » علما متينا بأرسطو . وتعرف في هذه الجامعة الأخيرة أيضا بأحدث المناهج العلمية ، وبالتراث الرياضي ، وبتيار الفكر الأفلاطوني الحديث . وانغمس نيقولا بحماسة في كتابات ديونيسيوس وأبرقلس ، وأغسطين وأريجين ، ومدرسة شارتر ، وكذلك في كتابات اكهارت والمتصوفة الألمان . وكان تأثير أساتذة القرن الثالث عشر العظام في عقله ضعيفا غير مباشر بالقياس الى من ذكرناهم من المفكرين .

ويتفق نيقولا مع بتراركا Petrarca من قبله ، ومع اراسموس Erasmus من بعده بقليل ، على أن الفلسفات وعلوم اللاهوت السائدة في الجامعات قد فقدت اتصالها بالعالم الواقعي ، واستبدلت بالبحث عن الحقيقة شغشة لفظية حاذقة . ولكن ، بينما كان هؤلاء الانسانيون الاخر يتصورون « فلسفة مسيحية » لا تختلف في نوعها عن دراسة تأملية للكتاب المقدس وللروائع الكبرى في الحياة الروحية ، كان زميلهم الألماني يسلم بالحاجة الى

إعادة بناء معرفتنا بالله بناء نظريا على درجة من الكفاية الفنية (٢) . أما أنه لم يرجع منذ البداية الى مؤلفات القديس توما الأكويني أو دنس سكوت Duns Scotus في هذه المهمة الخاصة بإعادة البناء ، فدليل على أن هذه المصادر الكبيرة من مصادر العصر الوسيط قد طمست. التراث الأفلوطينى التى أغرقت ذلك العصر. والتفت نيوقلا بحثا عن المعونة فى التراث الأفلوطينى والديونيسى ، وكذلك فى المناهج الرياضية التى برهنت دائما على أنها خير معين للمفكرين فى هذا المجال . وكان نيوقلا ، بتحليله لكشوف فلاسفة الأفلاطونية المحدثة والمتصوفة مستعينا ببعض الأساليب التى تطورت فى الرياضيات ، يأمل أن يضع أقوالنا الفلسفية عن الله على أساس سليم .

وفى رائعته الفلسفية عن « الجهل الحكيم - ١٤٤٠ » (De Docta Ignorantia) يضع نيوقلا ذلك السؤال العويص عما إذا كنا نستطيع أن نعرف شيئا على الإطلاق عن الله . ويمكن أن نرى أن هذه القضية لم توضع لمجرد الاثارة المصطنعة من فحص طريقتنا العادية فى معرفة الأشياء ، فالعرفة وظيفة معيارية : اذ تعقد المقارنة بين ما فهمناه فعلا وبين الجوانب الأخرى من الأشياء موضوع النظر (٣) . وفى عملية المقارنة هذه ، لا بد من اكتشاف علاقة نسبة بين المعروف وغير المعروف ، اذا كان لابد من أن تتسع حدود المعرفة . فإذا سلمنا بتعاليم المسيحية عن الله - بوصفه الموجود الكامل اللامتناهى - فلن تكون ثمة نسبة محددة أو علاقة نسبة بين الله ونظام الموجودات المتناهية برمتها ، ومن ضمنها الانسان بتصوراته ولفته . فإذا كان الله لامتناهى حقا بالمعنى الكامل لا بالمعنى السلبى (العدمى) أو غير المتحدد ، فلا مناص من أن يظل مجهولا بالنسبة لنا ، ولا سبيل الى تسميته ، أو على الأقل ، يبدو أن طرقتنا المألوفة للمعرفة لا تمدنا بأى أساس للوصول الى حقيقة كينونته .

وهكذا ، يتهىأ نيوقلا دى كوسا لأن يأخذ مأخذ الجد ما اتفق عليه المتصوفة المسيحيون واللاهوتيون من أن الله الكامل المقدس مجهول بالنسبة لنا . بيد أن هذا يثير فى ذهنه تلك النتيجة المزعجة التى تجعل من طموح الانسان العقل الطبعى الى شىء من المعرفة الحقيقية عن الله ، وكذلك عن الأشياء المتناهية ، أمرا لا معنى له فى الظاهر . وبدلا من أن يزيل هذه

الصعوبة ، يتقدم بهذا الرأي الذى لا يخلو من مفارقة وهو أن المعطى الأول هو عدم معرفتنا أو خلونا من المعرفة بالله ، وإن أى حل إيجابى يجب أن يحترم هذا الوضع الانسانى ، ويبنى عليه . وربما زدنا التأمل لحدود العقل الانسانى القاصرة بمخرج يتجه بنا على الأقل اتجاهها أشد احكاما نحو الله ، حتى ولو ظلت الحقيقة اللامتناهية نفسها أمرا لا سبيل الى بلوغه . فاذا كنا لا نستطيع أن ننفذ الى سر الله اللامتناهى ، فلعلنا نستطيع أن نقرب منه اقترابا حريصا منظما على قدر ما تسمح به أدواتنا الادراكية . وهذه الحالة من اللامعرفة الواعية أو المدركة لذاتها ، والمستتيرة من حيث المنهج هى الغاية التى تسعى اليها بحوث نيقولا الفلسفية .

وفى تنفيذه لمشروع اللامعرفة الواعية يمتح نيقولا من متبعين : المذهب المسيحى عن الانسان بوصفه صورة الله ، والنظرية الرياضية فى الحدود limits . فالانسان يشبه الله أساسا بعقله او بقدرته الروحية على المعرفة ، فهو يتصرف بسماته بوصفه صورة الله *imago Dei* أولا فى حياته العقلية وعملياته (٤) . ومن المسلم به أنه حتى بين هذا العقل المتناهى الواعى بتناهي وبين نموذج اللامتناهى ، لا يقوم ذلك التطابق الكامل بين المقيس والمقياس الذى تتطلبه المعرفة الدقيقة . ومع ذلك ، فإن التأكيد الذى يحمله الينا الايمان بوجود هذه العلاقة بين الصورة *Image* والنموذج ، يوحى الينا بشيء من الأمل فى أن دراسة لوظائفنا العقلية الخاصة يمكن أن تتمخض عن منهج وطريقة رمزية لتنظيم أفكارنا وأقوالنا عن الله . ونفس هذا التباين بين العقلين الالهى والانسانى ذو دلالة فى خد ذاته . فعلى حين أن العقل الالهى عبارة عن قوة تكوينية تخلق الكائنات الواقعية فى وجودها نفسه ، فإن العقل الانسانى عبارة عن قوة تطابقية *conformative* تتمثل تشابه الموجودات الواقعية . ونحن لا نظل مرتبطين - على كل حال - ارتباطا سلبيا بالمعطيات الأصلية للتجربة ، بل ندرجها فى العمليات الذهنية المميزة من تجريد وتعميم ، ورمز ، واستدلال . ويضع العقل الانسانى علما من الموضوعات المثالية ، وينظم التشابه بطريقة معقولة ، وعلى هذا النحو يجاهد فى سبيل زيادة المعرفة عبر حدود تعرفنا الأصل بالعالَم . وفى هذه المناشط العقلية ، لا يحقق العقل الانسانى طبيعته الخاصة فحسب ، ولكنه يقترب أيضا أوثق اقتراب من النموذج الالهى . وهكذا كان تأملنا لحياتنا العقلية

هو أفضل الطرق نجاحا. للإقتراب على قدر الامكان من ادراك عقل الله الذى لا سبل الى فهمه .

ويميز نيقولا بين ثلاثة مستويات للادراك الانسانى ، على سبيل الهداية فى هذا البحث ، وهى : الحس ، والذهن ، والعقل (٥) . ولديه من الواقعية ما يكفى للإلحاح على الأساس الحسى للمعرفة ، وتكوين الصور بواسطة الخيال. بيد أن التشابه بين الأشياء - على المستوى الحسى ، يظل غامضا مهوشا . وهنا يكون عمل الذهن التمييز بعناية بين الأشياء ، والربط بين الانطباعات المماثلة فى تصور مجرد كلى ، ومتابعة علاقات المعطيات ومضامينها . وعلى أية حال ، فليس الذهن هو أعلى نشاط عقلى لنا ، ما دام محصورا من حيث المبدأ فى الأشياء المتناهية وفى المتناقضات التى لا يتفق بعضها مع بعض . وهذا هو موقف أرسطو والفلسفات المشائية جميعا ، فلا بد من تجاوزه للوصول الى ربوة العقل . فمن خلال العقل وحده ننجح فى الاحاطة بنوع معين من اللاتناهى ، وفى اقامة منهج لتوحيد الأضداد فى التجربة المتناهية . وحينئذ يكون أفضل مصدر نجده للحصول على مثل متشابه تشابها بعيدا بالعقل الالهى - موجودا - بكل تأكيد - فى العمليات المميزة للعقل الانسانى فى تمييزته لعالمه العقلى المتشابه .

وبدلا من أن يقتضى « نيقولا » آثار التفسيرات التثليثية التقليدية والصوفية بوصفها ذروة العقل ، لجأ الى الرياضيات فى وصفه للنشاط العقلى ، وكان هذا الاختيار لدليل يهديه تلميه - فى شطر منه - الاعتبارات الاستمولوجية (المعرفية) (٦) . فمع أن الحواس الخارجية والمخيلة لازمة لتزويدنا بصور الأشياء المادية ، الا أن هذه القوى مشتبكة اشتباكا وثيقا بالعملية الفزيائية الى درجة أنها قابلة لأن تكون خادعة غير يقينية . أما التفكير الرياضى فانه يقوم بعملية تجريد - ماوسعه ذلك - من التيار الحسى ، وبالتالي فانه يزودنا بنقطة بداية أكثر ثباتا لدراسة الله . وأن يقين الحقائق الرياضية الذى لا سبيل الى دحضه ، وبعد هذه الحقائق عن المادة المحسوسة يجعلها نماذج ملائمة للإقتراب من كينونة الله المتعالية الثابتة اللامادية . وفضلا عن ذلك ، فان التفكير الرياضى يعودنا أن نستخدم الأشكال المستمدة من العالم الحسى استخداما رمزيا تقريبا . فاذا كنا لا نستطيع أن نعقد مقارنة دقيقة

بين الأشياء المرمية وبين الله غير المرمي ، فلا بد أن تتناول تلك الأشياء تناولا رمزيا حتى يمكن أن نستخرج منها أى تشابه حقيقي مع الله . ومن تقريب الأشكال الهندسية المختلفة بعضها من بعض ، نستطيع أن نتعلم استعمال الرموز عن طريق منهج التخمينات ، وهذا المنهج يعد دياكتيكا للرموز الحقيقية التى يزداد تطابقها مع النموذج اللامتناهى .

وليس معنى هذا أن « نيقولا » ارحاص للمنطق الرمزى ، كل ما فى الأمر هو أنه يتناول التفكير الرياضى نفسه بوصفه رمزا على طريقة عقلية أعلى من الفكر . وهناك مجال واحد من الرياضة يلحظ فيه انتقالا من المتناهى الى اللامتناهى ، ومن ثم من طريق الذهن الى طريق العقل ، وهذا المجال هو منهج الحدود method of limits . معالجته للأشكال اللامتناهىة . فعين يتصور عالم الهندسة الخط المستقيم اللامتناهى على أنه الحد المثالى الذى تقترب منه الخطوط المنحنية والزوايا ، فانه فى هذه الحالة يتجاوز الذهن ، ويصل الى تصور عقلى للامتناه معين . ولا يخلط فيلسوفنا بين اللامتناهى الهندسى وفعلية الله اللامحدودة unbounded actuality of God ولكنه يرى أن فعل الادراك والمنهج المستخدم فى تصور اللامتناهى الهندسى يمكن استخدامه أيضا للرمز الى فعلية الله اللامحدودة عن طريق الأشياء المتناهىة . وتتألف نظرية « الجهل الحكيم » برمتها فى القيام بهذه انقطة من المنهج الرياضى الى الدراسة الرمزية لله ، وإعادة التفكير فى النظرية التقليدية عن الله فى حدود هذا النموذج العقلى المشترك . وإلى هذا الحد نستطيع أن نلمس فى مشروعه استباقا للروح الديكارتية . غير أنه يفتقر الى النعمات المتميزة لشك منهجى، وإلى استنباط رئيسى من الذات المفكرة ، وإلى فصل لتحليل العقلى عن معطيات الايمان - ذلك الفصل الذى يميز منهج ديكارت ؛ اذ أن قطبى الديالكتيك الذى يعرضه نيقولا - أعنى الله بوصفه الموجود اللامتناهى والانسان بوصفه صورة الله - يقومان على الايمان فى نهاية المطاف . ولا يهتم البحث بهما بقدر اهتمامه بطريقتنا فى تصور انعلاقة بينهما .

والطريقة التى يتبعها نيقولا يصورها النص التالى :

« اذا كنا نريد اذن أن نصل الى الحد الأقصى المطلق عن طريق المتناهى، فينبغى لنا - فى المقام الأول - أن ندرس الأشكال المتناهىة الرياضية من

حيث هي كذلك ، أى بوصفها مزيجا من القوة والفعل ؛ ثم علينا بعد ذلك أن نعزو إليها الكمالات المقابلة للأشكال اللامتناهية ؛ وعلينا أخيرا ، بطريقة أكثر سموا أن نعزو كمالات الأشكال اللامتناهية الى اللامتناهي في حد ذاته ، وهذا ما لا يمكن التعبير عنه بأى شكل . وعندما نتحسس طريقنا في الظلام ، سوف نينر لنا جهلنا الطريق بصورة غير مفهومة ؛ يمكننا من تكوين مفهوم أكثر صحة وصدقا عن المطلق (V) . [de altissimo rectius et verius]

ولا يتمسك نيقولا بوعده من أن منهجه سيزيل جهلنا بالله ، وانما يقول ان طريقتنا في تسمية الله ستصبح دقيقة وصادقة على قدر الامكان . وتعنى نظريته بالطريقة الانسانية لتسمية الله من خلال الرموز أكثر مما تعنى بالطبيعة الالهية في وجودها الفعلى . وموضع الخلاف هو أن تفكيرنا الفلسفى عن الله ينبغي ألا يتألف من الاسترسال المحض في الأحلام ، أو التمجيد الورع ، بل ينبغي أن يتبع العملية العقلية العامة المستخدمة في تناول اللامتناهي الهندسى من خلال الأشكال المتناهية . وكما نستطيع استخلاص بعض النتائج المعينة عن اللامتناهي الهندسى من خلال الصور المتناهية التى لا تجسده أبدا ، فكذلك نستطيع استخدام هذه النتائج والمنهج الذى توصلنا به إليها لكي نجعل تفكيرنا عن الموجود الأسمى أشد احكاما ، حتى ولو كان الله لا يظهر نفسه في الرموز الرياضية . ولا يطمح « نيقولا » في تبديد انظام تبديدا كاملا ، ولكنه يريد أن يسمح لشعاع من الضوء أن يصل إلينا من خلال تأملنا لأعلى عملياتنا العقلية .

والمفتاح الذى يستعيده من الهندسة هو أن ينظر الى الله بوصفه الحد الأقصى المطلق absolute maximum . فربما كانت أشد الطرق فعالية لكي تتمثل في أذهاننا وجود الله اللامتناهي هي ان نحلل التصور الرياضى للخط اللامتناهي المستقيم بوصفه الحد الأقصى . وهنا يقوم المرء بانتقال رمزي من منهج الحدود الى وجود الله اللامتناهي الفعلى البسيط ، متجاوزا حدود نوع كمي خالص من اللامتناهي . وبين لنا « نيقولا » في وضوح لا مزيد عليه أن نظريته عن الله يحكمها كلها هذا انوع الهندسى من المائلة (أو التمثيل) .

« ان علاقة الحد الأقصى بالأشياء جميعا هي بالمماثلة علاقة الحظ اللامتناهي بالخطوط .. والواقع أن الحد الأقصى المطلق ليس دائرة ، أو محيط دائرة ، أو قطرا أو مركزا ، ولكن علينا - نظرا لبساطته اللامتناهي - أن ندرسه عن طريق هذه المقارنات (٨) » .

واستعارته الجذرية موجودة في علاقة المضلع المتسع بغير تحديد باندائرة ، أو في علاقة الحظ المنحني اللامتناهي والزاوية بالحظ المستقيم اللامتناهي .

ولما كان « الحد الأقصى المطلق » لا ينحصر في الكم ، أو في أى نوع آخر من المقولات ، فإن من الممكن تعريفه بأنه كل ما يمكن أن يوجد بالفعل . ولا شيء يمكن أن يوضع في مقابله ، لأنه الواحد والكل . وكل الأشياء فيه بوصفه الفعلية الواحدة البسيطة ، وهو في الأشياء جميعا بوصفه ماهيتها ووجودها بالفعل . أما بالنسبة لنا نحن البشر ، فإن رؤية الله معناها أن الأشياء كلها هي الله ، وأن الله هو الأشياء كلها . والحد الأقصى المطلق يحيط بالحدين الأقصى والأدنى ، وبالأكبر والأصغر ، ما دام لا سبيل الى تجاوزه في أى اتجاه نسبي ، ومن ثم فإنه يجمع في داخل نفسه بين المتقابلات والمتضادات جميعا ، حتى المتناقضات منها . فالله هو الشامل لكل *Complicatio omnium* وهو ملتقى المتقابلات *coincidencia oppositorum* (٩) . ونحن لانستطيع أن نكتشف كيف يحتوى الله على المتعارضات جميعا داخل وجوده البسيط ، ولكننا نستطيع أن نرى الشكل الرمزي لهذا الاحتواء في تولد الأشكال المتناهي من الحظ المستقيم اللامتناهي .

ولن يجدى الفلاسفات المستوحاة من أرسطو أن تعترض بأن هذا انتهاك لمبدأ التناقض ، ما دام هذا المبدأ ينتمى الى الذهن ، لا الى العقل ، فهو ينطبق على الأشياء في المستوى المتناهي فحسب ، وهو عاجز عجزا أساسيا عن اطلاق أية صفة على الوجود اللامتناهي . ولاينكر «نيقولا» مبدأ انتناقض ، ولكنه يقصره على المستوى المتناهي ، ويلجأ الى منهجه العقل في الحدود *limits* . ليفسر علاقة الأشياء المتناهي بالله . فهذه الأشياء ليست فيه بأحوالها المحدودة المتعارضة ، ولكن فعليتها كلها متضمنة في « ماهيته » على نحو ما . مثلما يوجد المثلث والدائرة في الحظ المستقيم اللامتناهي .

ولما كان الحد الأقصى المطلق لا يحتوى على أية تفرقة حقيقية بين الوجود والفعل ، كان قولنا ان الله هو الأشياء جميعا ، وانه خلق لأشياء جميعا ، سواء من حيث المعنى - ولما كان الله واجب الوجود ، فان « نيقولا » رغم على استنتاج أن الله يخلق بالضرورة . ولكنه يقوم بتعديل هذا القول على ضوء الوحي المسيحي باضافة أنه فيما يتعلق بالارادة الالهية ، لا بالوجود الالهى بوجه عام ، فان صنع العالم يعد خلقا حرا . وهنا تمده علاقة الاشكال الهندسية الجزئية بالخط اللامتناهى بتشبيهه يشرح به علاقة الخالق بال مخلوق .

فالله أو الحد الأقصى المطلق هو « الشامل » و « المميز » لأشياء جميعا ، الشامل لها من حيث انها ماهية واحدة مطلقة فى الله ، والمميز لها من حيث انه حاضر للأشياء الموجودة جميعا بوصفه فعلها الخلاق وغايتها (١٠) . والكون نفسه نوع من الشئ الوسط بين الله والأشياء الفردية ، ويطلق عليه « نيقولا » اسم الحد الأقصى المتضائل (أو المنقبض) أو الصورة الكبرى لله . وما ينطبق على الله بطريقة مطلقة ينطبق على الكون ولكن بطريقة مشتقة أو محدودة .

ويحافظ نيقولا على وحدة الكون وترابطه ، لا بوضعه الله على أنه روح العالم (كما سيفعل برونو من بعده) ، ولكن بتناوله للكون على أنه الحد الأقصى المشتق أو المنقبض . فهو حاضر فى الأشياء الجزئية جميعا على نحو مماثل لحضور الله الكلى بوصفه نموذجها ، وعلتها انكافية وغايتها . وهكذا كان الكون فى جملته صورة نموذجية لمعرفة الله وحكمه ، والمجموع الحقيقى للكائنات المتناهية .

وفى ثنايا دراسته التفصيلية لله والكون ، لا يفضى « نيقولا » بشئ ذى بال عن كيفية اثبات حقيقة وجود الله (١١) ، وانما يشير اشارة موجزة الى البرهان العلى القائل بأن الموجودات المتناهية التى لا توجد بذاتها ، لا بد ان تكون لها علة لا متناهية موجودة بذاتها . غير أننا فى سياق المعرفة بوصفها قياسا يعتمد على المقارنة ، يصعب علينا أن نجد معنى فلسفيا لالتناهى ، والوجود ، والعلية . ومن ثم كانت الوسيلة المعتادة عند « نيقولا » أن يسلم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الايمان ، ثم ان يبين عن طريق التحليل الصورى الصرف ، أن الحد الأقصى المطلق ينبغي أن يحتوى فى داخل ذاته على صفة الوجود المستقل . وهذه النزعة الايمانية *fideism* فيما يتعلق بالوجود الفعلى للموجود اللاتناهى نتيجة لازمة الموصف نيقولا

لترتيب التصاعدي لقوانا العارفة . فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطا جوهريا بالموضوعات المتناهية ، ولا تستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهى لله . والعقل هو الملكة التى ندرك بها اللامتناهى . ومع أنها قدرة طبيعية على المعرفة ، فانها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الايمان العالى على الطبيعة . ولا يستطيع العقل الانسانى أن يدرك حقيقة وجود الله اللامتناهى الا بعد أن يتلقى نور الايمان ، فبهذا النور يكتسب مفهوما حقيقيا عن اللاتناهى . وحينئذ تفض قوتنا العقلية مضمون الحقيقة الاولى عن اللامتناهى التى غرسها الايمان فيها أول الأمر ، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية .

بل ان الرياضة نفسها تظل علما عقليا خالصا للكمية المتناهية حتى يقوم العقل الذى أناره الايمان بالانتقال الى اللامتناهى الرياضى . وهكذا نجد عند « نيقولا » علاقة دائرية عجيبة بين اللامتناهى الدينى ، واللامتناهى الرياضى . الايمان يؤكد للعقل الوجود الحقيقى للوجود الواحد المطلق اللامتناهى ، وهذه الحقيقة تمكن العقل من وضع نظرية عن الخط اللامتناهى، وتمكنه من التوسع فى منهج الحدود لتناول علاقة الأشكال المتناهية بهذا الخط اللامتناهى تناولا هندسيا ، وفى مقابل ذلك يقوم الحد الأقصى الرياضى بدور الدليل للفيلسوف فى حديثه عن الوجود الفعلى اللامتناهى ، وعلى هذا النحو يجعلنا مستنيرين فى جهلنا . وهذا التفاعل بين الايمان والعقل يوضح لماذا يفسر « نيقولا » منهج الحدود بوصفه مؤديا الى التطابق الفعلى بين الخط اللامتناهى والأشكال المتناهية ، ذلك أنه ينظر الى التناول المقارب للأشكال المتناهية من الحد بوصفه التطابق الأخير لأنه يضمن فى نفسه فكرة عن الله بوصفه الماهية اللامتناهىة التى تحتوى على الأشياء المتناهية . ومع أن الفيلسوف يستطيع أن يهيب بالحد الأقصى الرياضى لتوضيح لغته انتهى يتحدث بها عن الله ، الا أن هذا الحد ليس مصدرا مستقلا تمام الاستقلال للبيئة على علاقة المتناهى باللامتناهى . وإذا كان « نيقولا » ينجح فى أن يضع بعض القضايا عن الله فى وضوح أشد بالنسبة لمعاصريه من أصحاب العقول الرياضية ، فانه لم ينجح فى اقامة الأسس الفلسفية لمعرفة الله .

ومن السمات الآسرة فى عقلية « نيقولا » اعترافه الواضح الصريح

بالضعف ؛ فهو خير ناقد لنفسه ، فلقد أشار الى أربع نقائص رئيسية في تعاليمه ، يفشل الباب المفتوح بين الرياضة والجهل الحكيم في علاجها :

(١) انه حتى لو افترضنا المبدأ المشترك للإيمان وراء الهندسة وفلسفة الامتناعي ، فمن العسير أن نبين أن مقالنا الفلسفي يتضمن الأسماء الإلهية ، وأنه يعنى بالله أكثر من عنايته بمجهول (س) غير متعين ، ومتعال على الهندسة transgeometrical . و « نيقولا » على يقين من أن اللاهوت السلبى ، أو قولنا أن الله ليس كذا ، هذا اللاهوت أكثر ملاءمة لوضعنا من اللاهوت الإيجابى ، أو قولنا أن الله هو كذا (١٢) . بل انه يميل الى القول بأن أسماء الله الموجبة تشبيهات انسانية ، لا تشير الا علاقة المخلوقات به ، ولكنه يوافق أيضا على أنه اذا كانت الأسماء المنفية أنسب في انطباقها على الله ، فان الأسماء الموجبة تعبر عن كمالات متضمنة على نحو ما في كمال الله البسيط بساطة مطلقة . وكما أن انكار أن الله صخرة أصدق من قولنا انه عقل حى ، فان وصفنا اياه بالحياة أو بالذكاء أصدق من نعتة بالمادية . ولكن ، لماذا كان الأمر كذلك فهذا ما لا يمكن اثباته بمنهج الحدود الرياضية وحده ، لأنه منفصل عن المسائل التى تتعلق بدرجات الوجود والقيمة .

(٢) « نيقولا » ليس بغافل عن أنه يحتاج الى نظرية في العلية لكى يشرح دلالة الأساليب السلبية والإيجابية في تسمية الله . ولكن تعوقه عن اتوسع في هذا التناول محاولته لحصر مشكلة العلية فيما يمكن تكيفه مع التوضيح الرياضى . ومع أنه يستخدم الأمثلة الهندسية كالمركز والمحيط لكى يشرح العلية الفعالة efficient والغائية على التوالى ، الا أنه لم يستطع أن يتجنب رد هذه الأنماط من العلية ردا رياضيا الى نتيجة صورية في النظام المثالى . وكان ينبغى له - لكى يتجنب النتيجة الأحادية المحتمة القائلة بأن الله يخلق الأشياء بوصفه علتها الباطنة الصورية - كان ينبغى له أن يتخلى عن المقياس الهندسى وأن يشير الى الله الخالق بوصفه عقلا خالقا . فعلى ذلك فسر الله على أنه العلة النموذجية والحاكم الغائى للكون بدلا من أن يكون صيفته الباطنية . غير أن حقيقة الله بوصفه عقلا حرا خلافا - شأنها في ذلك شأن حقيقة العقل الانسانى بوصفه صورة للاله ، هى تسليم إيمانى لا يتمشى - تماما - مع الماثلة الرياضية للحدود والحد الأقصى .

(٣) وترتبط بمشكلة العلية ارتباطا وثيقا مسألة المشاركة المتناهية في الوجود (١٣) . ويلاحظ « نيقولا » نفسه أنه لو كان الأمر سواء بالنسبة لله: أن يخلق أو أن يكون هو الأشياء جميعا ، فمن العسير حينئذ تصور المخلوقات على أنها شيء آخر يختلف عن الواحد الأبدى اللامتناهي . بيد أن التجربة تقدم لنا أشياء توجد بطريقة زمانية متناهية ، متكررة . وهذا ضرب من الخطأ الفاضح في فلسفة تصور الوجود وفقا لنموذج الخطوط والمنحنيات التي تفرق عن الاستقامة المطلقة شيئا فشيئا . فالمشاركة على هذا النحو ضرب من النقصان أو من الانكماش الذي يصيب الكمال اللامتناهي لله ، ومع ذلك فإن الصورة الناقصة للوجود المتناهي لا يمكن أن ترجع إلى أى نقص من جانبه ، أو إلى تمييزات في فعله العلى . فهنا يتداعى النمط الهندسى من المماثلة لأنه لا يستطيع أن يوحى بأية مبادئ إيجابية باطنة في الأشياء المتناهية تصلح لتفسير تنوعها وتناهيها . و « نيقولا » مسوق إلى هذه النتيجة ، وهى أن التنوع والزمانية والتناهي وتضاد الأشياء لا ترجع إلى أية علة إيجابية أيا كانت ، سواء في الله أو في المخلوقات . فهى راجعة إلى « الامكان » (contingency) ، وهى كلمة تظل غامضة غموضا تاما في كونه الذى يتصوره تصورا هندسيا ، ذلك الكون الذى لا مكان فيه للمبادئ المكونة للوجود من الداخل . ونيقولا غير مقتنع بالتحليلات الفلسفية الشائعة لفكرة « الامكان » ، كما أنه غير قادر على تقديم تفسير جديد على أساس الأشكال والحدود . ومن ثم فإنه يعزو إلى الايمان ما لدينا من يقين عن الطابع الاشتقاقي للأشياء المتناهية ، ويعلن أن « الامكان » غير معقول تماما . وبالايمان نعلم أن الله هو الموجود esse الوحيد ، وأن الأشياء الأخرى مشتقة ab-esse من وجوده . ولا يسمح منهج الحدود بأى أساس سوى الايمان - لمعرفتنا بحقيقة وجود الله ، ووضع المشاركة الذى تتصف به الأشياء المتناهية .

(٤) ولقد اتهم « جون فينك » John Wenck وغيره من المعاصرين - أنهم يقولون بأنه قد محا التفرقة الجوهرية بين الله والعالم ، وذلك بسبب ملاحظاته عن الله بوصفه الماهية المطلقة للكون . ولكنه استطاع أن يبين

أن فلسفته ليست شمولاً للالوهية (*) (pantheism) سواء في مقصدها أو في بعض مواقفها الرئيسية (١٤) . وتمسك «نيقولا» بالتقابل بين العلة الأولى ومعلولاتها ، وبين النموذج وصورته في الكون ، وبين العقل الحاكم ، وفاعلية المتناهي . ولم ينكر «نيقولا» قط انكاراً رسمياً - كما فعل برونو - الجواهر المتناهية ، والخلق الحر ، مع صعوبة السماح بهما على أى أساس سوى تعاليم الايمان . وما يميزه تمييزاً حاسماً عن برونو هو اعترافه بالوحي كمعيار للتفلسف .

بيد أن دفاعه عن نزعته المؤلفة قد أضعفه المنهج الذى اختاره لفلسفته. وكان يستطيع أن يثبت أن الأشكال المتناهية لا تتطابق مع الخط اللامتناهى في جوانبها المحدودة المتباينة ، ولكن في طبيعتها المطلقة بوصفها أشكالاً . وأيا كان الأمر فانه لم يتمكن من وضع نظرية في العلية أو المشاركة ، أو المبادئ المتناهية للوجود ، تلك المبادئ التى كان يمكنها أن تصحح العلاقة ذات المعنى الواحد univocal بين الأشكال الهندسية جميعاً ، سواء أخذناها في طبيعتها المطلقة ، أو في صورها الجزئية . والواقع أن تصور نيقولا الرياضى للمعرفة وللاله بوصفه الحد الأقصى قد رد المائلات جميعاً الى الواحدية univocity في الوجود . وكان اختفاء أية مماثلة عليّة ميتافيزيقية هو الذى يكمن وراء الصعوبات الأخرى عن الأسماء الالهية والعلية ، والمشاركة . وكانت الظروف الوحيدة التى منعت نظرية الجهل الحكيم من أن تصبح نظرية في شمول الالوهية ، هي تأثير الايمان المسيحى ، وحقيقة أن الديالكتيك لا يتحرك أبداً فيما وراء العمليات المثالية وموضوعات العقل الانسانى منتقلاً الى حقيقة الوجود اللامتناهى .

وانه لمن المفيد أن نعقد مقارنة بين «نيقولا القوساوى» و«توما الاكوينى» فكل من هذين المفكرين يتفق على أن الله يظل مجهولاً لنا في ماهيته

(*) آثرنا ترجمة كلمة pantheism بـ «شمول الالوهية بدلاً من «وحدة الوجود» . وكان الدكتور فؤاد زكريا قد اقترح هذه الترجمة في هامش له على كتاب «الفلسفة الانجليزية في مائة عام» . وقد اقتنعت بالمسوغات التى قدمها الدكتور فؤاد زكريا . راجع الكتاب المذكور - صفحة ١٥٤ حاشية (١) من الجزء الأول .

[المترجم]

الخاصة ، وذلك بسبب كماله اللامتناهى ، كما يتفقان فضلا عن ذلك على أن الأسماء الالهية مأخوذة من الكمالات الموجودة في الأشياء المتناهية ، ومن ثم كانت طريقة السلب على أكبر جانب من الأهمية . ويضيف « توما الاكوينى » اننا نستطيع على الأقل معرفة أن الكمال ينتسب حقا الى الماهية الالهية بصورة غير محدودة ، حتى ولو كان من الواجب أن تند حالة الكمال للامتناهية عن عقولنا . ومثل هذه المعرفة قائمة على حكمنا على الوجود المركب للأشياء المتناهية ، وعلى ادراكنا بالطابع العلى الذى يتسم به فعل وجودها . بيد أن « نيقولا القوساوى » يفتقر الى الحكم الوجودى ومعرفة المبادئ المركبة للماهية والوجود في الأشياء المتناهية ، والعلية أفاعلة الواقعية ، والمائلة العلية التى هى أساس المذهب التوماوى عن الله ، فالله عنده لا يعرف ، لا لأن الايمان هو وحده الذى يشهده بحضوره اللامتناهى ، ولكن لأننا نجهل - من الناحية الفلسفية - التركيب الحقيقى للأشياء المتناهية ، وبالتالي لطابعها العلى والامكانى ، لأن معرفة هذا التركيب هى التى تسمح لنا باصدار أحكام برهانية صادقة عن الله . والايمان - عند نيقولا - لا يقدم لنا الجوانب الصالحة للتطور الفلسفى ، ولكنه يحتل مكان أى برهان فلسفى يتعلق بالله من حيث هو متميز عن أى رمز دياكتيكى لوجوده .

٢ - سقوط الانسان ومعرفة الله

عند كالفن

في غضون القرن الذى أعقب وفاة « نيقولا القوساوى » أرسى الزعماء البروتستانت الأساس اللاهوتى لمفهوم متميز عن المعرفة الانسانية بالله . ومع أن « لوتر » و « كالفن » لم يكونا من زمرة الفلاسفة ، الا أنهما اتخذا موقفا محددًا فيما يتعلق بالمعرفة الطبيعية للاله ، وكان لهما تأثير غير مباشر في التقديرات الفلسفية للاهوت الطبيعى التى صدرت في القرون التالية . وعلى الرغم من الاختلافات اللاهوتية العميقة التى تفصل بين المصلحين الرئيسيين في القارة الأوروبية ، الا أنهما كانا على اتفاق جوهرى بصدد

مسألة المعرفة الطبيعية بالاله ، وبخاصة فيما يتعلق بالحاجة الى تقويمها على أساس نظرية الخطيئة الأصلية .

ولم يكن مارتن لوتر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) معنيا بالبحث في مشكلة المعرفة لذاتها ، بل انصبت عنايته على التوسع في جوانبها الدينية . ولم يتردد عن التسليم بأن البشر يمتلكون نصيبا من المعرفة الطبيعية بوجود الله ، وبأن هذه حقيقة فطرية من حقائق العقل . وبدون أن يفحص مسألة صحة هذه المعرفة فحصا دقيقا ، كان لوتر معنيا كل العناية بأن يمنع هذه المعرفة الأولية من أن تتسع اتساعا يجعلها تتحول الى مذهب عقلى مستقل عن الطبيعة الالهية . ومع أن العقل الطبيعى يستطيع أن يعرف أن الله موجود ، إلا أنه لا يستطيع أن يحدد عن يقين من هو ، وماذا يكون في طبيعته الخاصة ؛ ذلك أن قدرتنا العقلية قد لفها الظلام بسبب الخطيئة الأولى وأصابها العجز في مواجهة المسائل التى تتعلق بالكلمات الالهية .

أما اللمحات القليلة التى يحصل عليها الفلاسفة بالوسائل الطبيعية ، فانها تستخدم - رغما عنهم - استخداما سيئا ، فتتمخض عنها تصورات زائفة عن وجود الله ، وعلاقتنا به .

ولقد كان للحاجز الذى وضعه لوتر دون فلسفة عن الله باعث دينى فى المقام الأول (١٥) . فقد كان يخشى أن يؤخذ مثل هذا العلم على أنه أساس الايمان ، وبالتالي ينزع عن الايمان طبيعته المستقلة الحرة . فاذا كان العقل الانسانى يستطيع - بلا عون خارجى - أن يؤكد حقيقة الطبيعة الالهية ، فسيبدو إذن أن الانسان لم يتلوث باطنيا فى أعلى قدراته ، بل انه على النقيض تماما ، قادر على تقويم عقله ، بل ربما كان قادرا على تقويم ارادته بجهوده الخاصة . وفضلا عن ذلك فإن رصيда فلسفيا من معرفة الله سيزودنا بمعيار مستقل للحكم على بعض القضايا الدينية ، وعلى هذا النحو يقيم سلطة مستقلة على الايمان نفسه أن يتوافق معها . هذه النتائج تتعارض مع رأى لوتر فى الطريقة التى ينبغى أن يبقى بها الايمان العالى على الطبيعة هبة سنية من الله .

وحتى خلال أعوامه المبكرة - عندما كان لا يزال راهبا من أتباع القديس
 أغسطين - رفض لوثر رفضا قاطعا صورتى حجاج اعتقد أنه من الممكن
 أن تتخذهما فلسفة عن الله . فإذا كانت الاستدلالات تتحرك بطريقة أولية
 a priori ، فإن معنى ذلك أن العقل الانساني يفترض نفسه حائزا
 على تعريف حقيقى للماهية الالهية ، وهو بذلك ينتهك سر هذه الماهية
 وحريتها . وكان لوثر يتفق مع القديس توما في معارضة محاولة اقتراب
 أولى من الله على أساس أنه جوهر خفى . غير أن لوثر سلك سبيله الخاص
 في انكاره استطاعة العقل الفلسفى أن يمجّد فكرة الله المحتجب ، وأن يقوم
 في الوقت نفسه باقتراب بعدى a posteriori أى تفهم عقلى لوجود الله
 ابتداء من دراسة للعالم المخلوق . وهذا الاعتراض على هذه الطريقة الثانية
 للتفلسف عن الله قائمة على أسس أخلاقية ودينية أكثر من قيامها على أسس
 معرفية أو ميتافيزيقية . ويمكن الخطر هنا في أن الباحث سينبهر بالحكمة
 والخير والقدرة التى تفيض بها أعمال الله ، وربما عزا هذه الكمالات الى
 نفسه في طبيعته الخاطئة . وهكذا قد ينتهى به الأمر الى انكار الوحي ، والى
 تخيل اله على صورته . ومن هنا انتهى لوثر الى أن « الله لا يوجد الا فى
 صليب المسيح وعذابه » ، مادام الناس لا يتعلمون الا من هذا وحده قبول
 طبيعة الله كما يظهرها لنا ، ويستخدمون هذه المعرفة في طاعة الايمان (١٦) .
 وكانت لفته العنيفة التى يستعملها عند الحديث عن بحث العقل الطبيعى
 في الله يحركها في أغلب الأحيان خوفه من أن يبحث الناس عن الله في شيء
 آخر سوى المسيح ، الذى فيه يكشف نفسه لكى يحافظ على احتجابه .

وقد يبدو « جون كالفن » ، (١٥٠٩ - ١٥٦٤) للوهلة الأولى بعيداً كل
 البعد عن موقف لوثر . فالكتاب الأول من « أسس الدين المسيحى »
 (١٥٣٦ و ١٥٥٩) لكالفن يتضمن عرضاً مفصلاً هادئاً للشواهد على وجود
 الله في العالم المرئى ، ويؤكد اتفاق الكتاب المقدس مع ما يمكن جمعه عن
 الله من دراسة الانسان وأعمال الطبيعة الأخرى . ومشكلة معرفتنا بالله هى
 الموضوع الرئيسى في هذا الكتاب ، ومن ثم فانها تعالج معالجة شاملة .

ويعلق « كالفن » دلالة ايجابية على دراسة الله في العالم المخلوق أكثر مما
 يفعل لوثر ، كما أنه يعترف بالعلوم الدنيوية اعترافاً أوسع ، ولكن حين

تدرس نظريته المعقدة الملتوية عن معرفتنا بالله في حدود مبادئها الهادية. ومضمونها النهائي ، تتضح على الفور صلة القرابة بينها وبين الموقف اللوثري .

ويسهل «كالفن» كتاب « الأسس » بهذه العبارة التقريرية ، وهي أن حكمتنا الحقيقية تتألف من معرفتنا بالله وبأنفسنا (١٧) . وهذا التصريح تقليدي بما فيه الكفاية ، بيد أن كالفن يعتزم تفسير هذه المعرفة المزدوجة بطريقة تفصل بين آرائه وآراء الفلاسفة اليونانية واللاهوت الكاثوليكي . ومع اعترافه بالتأثير المتبادل بين معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالله ، فإنه يقترح أن ننظر أولا في معرفتنا بالله بوصفه خالقا وفاديا في الوقت نفسه . وعلينا أن نتعرض في البداية للاله الخالق من حيث تجليه في العالم المرمي، ثم من حيث تجليه في الكتاب المقدس . وينبغي أن نقترّب من الاله الفادي بالطريقة الممكنة الوحيدة ، أعنى عن طريق عرض السيد المسيح بوصفه موضوع الايمان الذي يكشف عنه الكتاب المقدس بخاصة . وفضلا عن ذلك ينبغي - خلال هذا العرض - أن نشير دائما الى طبيعة الانسان نفسه ، منظورا اليه بوصفه مخلوقا وكائنا خاطئا يحتاج الى الوحي والفداء .

فاذا لم يضع المرء نصب عينيه هذا الترتيب في تناول الموضوعات ، كان خليقا أن يتلقى الانطباع الخاطيء بأن كالفن يسعى الى اقامة فلسفة عن الله الى جانب اللاهوت المقدس . والواقع أن خطة كتابه «الأسس» لا تسمح في يسر بانفصال ثلاثي للموضوعات الجزئية . فالانسان يستطيع أن يفصل تفسير الاله الخالق عن تفسير الاله الفادي ، كما يستطيع بعد ذلك أن يركز على شهادة الأشياء المتناهية على انه الخالق مع غض النظر عما يذكره الكتاب المقدس عن الاله الخالق ، وأخيرا ، يستطيع المرء أن يفصل مشكلة معرفة الله عن أى اعتبار للانسان في حالته الفعلية من القواية والظروف العينية التي ينظر منها الى الطبيعة . وبهذا التضيق الثلاثي للمذهب ، يمتلك المرء في الظاهر فلسفة كالفينية عن الله . بيد أننا لا نصل الى هذه النتيجة الا بتشويه البناء المتكامل لفكر كالفن وحركته ، وهما يتطلبان الاحتفاظ بكل الروابط والصفات في كامل قوتها بوصفها سياقاً اجمالياً. ينبغي أن نفرس في اطواره ملاحظاته عن مشاهدة الله في العالم المخلوق .

والحقيقة أن ما في تناول كالفن للمشكلة من أصالة وجدة راجع الى ما يمكن أن يسمى بالمنهج الديالكتيكي في الكشف المطرد عن شروط أية معرفة بالله وحودها (١٨) . فالقارئ لن يكون في موقف يسمح بتحديد طبيعة ومدى معرفتنا بالله كما يتجلى في أعماله - الا اذا وضعت أمامه المبادئ المتعلقة بالموضوع جميعا ، ذلك أننا لا نستطيع - بعد خطيئتنا - أن نفهم التجلى الموضوعي للاله في الانسان والطبيعة فهما متميزا حقيقيا دون معونة الوحي العام للاله الخالق الذي أنزله في الكتاب المقدس . فضلا عن ذلك ، فان الاله الخالق لا يعرف الا في الايمان المتجاوز للطبيعة . . . ذلك الايمان الذي يؤمن به الصفوة في الاله الفادى كما يتجلى في السيد المسيح . وحينئذ لا تبدو دراسة الشواهد اللاهوتية في الطبيعة سطحية ، وانما تستند باطنيا الى هداية الكتاب المقدس ، والى ما في الايمان المسيحي من قدرة على الاحياء ، هذا اذا كان لها أن تمنحنا أية معرفة يقينية واضحة بالله . ومن خلال هذا العرض التدريجي لكل الظروف المحيطة ، يجعلنا « كالفن » نحس بالمدى الكامل لنزعة الايمانية fideism ورفضه لكل فلسفة عن الله . وهذا الكشف المطرد يدعم من اكتساحه الدينامي للمناقشة في كتابه الرئيسى ، ولكنه يثير أيضا عددا من المشكلات الحادة فيما يتعلق ببعض المسلمات التي يسمح بها في طريقه .

أما فيما يتعلق بالاله الخائق ، فقد بحث الناس عما اذا كان موجودا ، وما ماهيته في ذاتها ، وما موقفه منا . ويستبعد «كالفن» كل دراسة للماهية الالهية في ذاتها : فهي سر متعال يظل الى الأبد محتجبا عنا ولا نستطيع الى بلوغه سبيلا ، وما من ملامة محددة يمكن أن يصنعها الله لكى يقيم نسبة بين طبيعته اللامتناهية والعقل المنتهى ، وبالتالي كان من انعبث أن نسأل عن ماهيته في ذاتها . وفي هذا المجال يوجه «كالفن» شطرا من نقده للمعاصرين من أتباع أبيقور ولوكريتيوس اللذين كانت كتاباتهما قد لقيت احياء لها في عصر النهضة الايطالى والفرنسى . فهؤلاء الفلاسفة عندما يحاولون تصوير الطبيعة الالهية في ذاتها يتأرجحون بين تصويرها كقبضة مغلقة على ذاتها ، وبين تصويرها كخلاء تام . أما التصور الأول فيجذب الرأى القائل بأن الله لم يكشف عن نفسه بوصفه فاديا ، على حين أن فكرة «الالوهية» بوصفها فراغا لا تبعد الا خطوة واحدة عن الالحاد . بيد أن هناك هدفا آخر يضعه

«كالفن» نصب عينيه ألا وهو موقف اللاهوت النظرى الذى دمغه لوثر فعلا بأنه يضعف اسهام العوامل الدينية والأخلاقية فى الوصول الى معرفة صحيحة بالله . فما من عقل نظرى - بالغة ما بلغت جرأته وتحليقه - يستطيع أن يقتحم قلعة الذات الالهية ، ما دام الله لا يمكن أن يفهم الا بوسائله الخاصة ، أعنى من خلال حالات تجليه الخاصة . وهنا لا يفترق «كالفن» كثيرا - كما يظن - عن رجال اللاهوت الكبار فى العصر الوسيط ، أما خصمه الحقيقى فيجده متمثلا فى جيوردانو برونو .

ولا يميل «كالفن» بأكثر مما يميل «نيقولا دى كوسا» أو لوثر - الى اثاره اعتراضات خاصة على معرفتنا بأن الله موجود . ومهما يكن من أمر ، فانه أكثر استعدادا من لوثر - تمشيا مع تربيته الانسانية فى الاستعانة بالمصادر الوثنية ، ولا سيما افلاطون وسنيكا وشيشرون - فى شرحه للأساس الطبيعى للمعرفة . ومعرفتنا الطبيعية بالله مستمدة من مصدرين : الفطرة والتجربة : « أما أنه يوجد فى العقل الانسانى ، وبالفطرة الطبيعية حقا - احساس بالالوهية ، فشيء نؤمن به بلا مناقشة ، مدام الله نفسه ، وقد أراد أن يمنع أى انسان من التظاهر بالجهل ، قد منح الناس جميعا فكرة عن ألوهيته » (١٩) . وليس الاحساس بالالوهية عضوا خاصا للمعرفة ، ولكنه هو نفسه الوعى بالاله الحقيقى الذى يبعثه فىنا تلقائيا تكويننا الطبيعى ، والذى يشبهه تثبيتا لا يمضى فى عقولنا . وهنا يستعير كالفن من «سنيكا» و «شيشرون» كثيرا ، ولكنه يضع هذه الفكرة بحيث تتمشى أيضا مع اهتماماته اللاهوتية . والسمة الطبيعية لهذه المعرفة تضمن فى وقت واحد صحتها ضد النزعتين الشككية والاحادية ، وتضع الحدود دون مايمكن أن نستخلصه منها . ومن الأسباب التى جعلت «كالفن» حريصا على انكار أن الخطيئة قد حطمت طبيعتنا الجوهرية رغبته فى الاحتفاظ بأساس متين للمعرفة الفطرية بالله التى توجد حتى فى « حطام صورة الله » ، أعنى فى الانسان الخاطيء . ويشير الطابع التلقائى الذى تتسم به هذه المعرفة الى طبيعتها البسيطة والى وجودها العام فى جميع العقول بحيث لا تصلح أساسا لأى مباحاة بعدة ذكائنا . أما أنها محفورة فى عقولنا حفرا لاسبيل الى محوه فمعناه أن الناس جميعا مسئولون دائما عن الاعتراف بالله ، ولا عذر لهم ان لم يفعلوا ذلك .

ويتأثر هذا الدافع الطبيعي ، يؤكد العقل الانساني وجود الله بوصفه الصانع الوحيد للعالم ، وبوصفه متميزاً عن آيات قدرته ، وبوصفه مطالباً لنا بالعبادة . وهذا هو الاله الحقيقي كما يدعو اليه الكتاب المقدس ، بيد أن احساسنا بالالوهية لا يتضمن معرفة كفاء له . وحتى في الانسان الخاطيء ثمة عشق طبيعي للحقيقة ، ورغبة في اكمال معرفته الفطرية الاولى بالله . ولهذا ، فانه يفحص - بالاضافة الى فطرته الداخلية - تجربته عن العالم والتاريخ الانساني بحثاً عن معرفة اضافية بالطبيعة الالهية . ويسلم «كالفن» بأنه رغم أن الماهية الالهية محتجبة في جلالها اللامتناهي ، فان الله يحقق بعض كمالاته في العالم المخلوق . ولا وجود لأية عقبة داخلية تحول دون اكتشافنا للاله الخالق في أفعاله نحونا ، ما دام فعل الخلق نفسه يقتضي نوعاً من التوافق بين الله والذكاء الانساني . غير أن الدراسة التجريبية لهذا التحقق تعتمد أيضاً على الوضع العيني للباحث الانساني حين يحاول فعلاً ادراك دلالة أعمال الله .

وعند هذه النقطة ، يميز «كالفن» تمييزاً حاسماً بين التجلي الموضوعي لله في العالم (ويتضمن الكون المرنى ، والانسان ، والتاريخ الانساني) ، وبين ادراكنا الذاتي لهذه البينة ، بين ما يظهره الله وبين ما نستطيع هنا والآن أن ندركه عن «طبيعته» . أما فيما يتعلق بالتجلي الموضوعي الطبيعي، فان أحداً لم يتفوق حتى الآن على كالفن في تمجيده للشهادة الواضحة على وجود الله في الأشياء المخلوقة . فهو لا يؤكد بقوة في « الأسس » فحسب ، بل في « موعظة كنيسة جنيف » (١٥٤٥) أيضاً « أنه الى جانب كلمة الله الموحى بها «هناك أيضاً العالم نفسه كضرب من المرأة ، يمكن أن نشاهده فيها ، من حيث مقدار ما يتعلق بنا من معرفته » (٢٠) . فأعمال الله تحمل علامة قدرة صانها التي لا يعترها النقص ، ورحمته ، وحبه الأبوي ، وعنايته ، وعدله ، وغير ذلك من الكمالات . فاذا جمعنا هذه الصفات ، رأينا انها تؤلف معاً « قدرات » الله وكمالاته الظاهرة ، وهو الذي يخلق أشياء أخرى من أجل مجده ، وكشاهد جلي على مصدرها الالهي .

ومع ذلك فإن السؤال الحاسم حقا هو : هل يستطيع عقلنا الانساني

أن يفرق بين هذه العلامات الموضوعية على طبيعة الله ، وبين تجربتنا عن العالم ؟ يصر كالفن على أنه لا يمكن الإجابة على هذا السؤال دون الإشارة الى الانسان الحاطي الذي لا يعرفه الفلاسفة الوثنيون ، والذي لا يفسره المدرسيون الكاثوليك تفسيراً صحيحاً . فلو أن آدم ثبت على حالته الأصلية من استقامة العقل والارادة والعواطف ، لاستطاع الانسان أن يدرك في يسر كمالات الله في مرآة أعماله ، ولكانت هناك نسبة كافية بين التجلي الموضوعي في الطبيعة ، وبين التنوير الذاتي في عقولنا ، لضمان معرفة متميزة يقينية بالله الخالق في علاقته بمخلوقاته . بيد أن خطيئة آدم حرمت الجنس البشرى من سلامة العقل والقلب اللازمة لاكتساب مثل هذه المعرفة والمحافظة عليها . لقد كان الانسان على صورة الله بفضل تكامله الأصلي . فلما كانت الخطيئة ، تكدت الصورة ، بل كادت تحطم ، تاركة وراءها حطاما ، وأثرا منها . بيد أن ذكاء الانسان لم ينمح ، وانما فسد الى درجة أن جذواته الحائية من المعرفة الفطرية بالله قد أخذتها الظلمة ، وأطفأتها جميعا . وفي هذه الحالة الوضيعة ، أصبح من المحال اكتساب معرفة واضحة ثابتة بطبيعة الله ، وإقامة علاقة دينية طيبة معه على أساس تجربتنا للطبيعة واستدلالنا المبني عليها . واستمر تجلي الله الموضوعي في العالم بكامل قوته ، غير أن الناس فقدوا الظروف الفاتحة على الطبيعة التي تمكنهم وحدها من مشاهدة السمات الالهية في هذه المرآة مشاهدة ذاتية .

وليس لاتناهي الله ، أو تناهي الانسان ، هما سبب استحالة قيام فلسفة عن الله ، وانما ترجع هذه الاستحالة الى خطيئة الانسان التاريخية ، فنحن لا نستطيع بالوسائل العقلية الطبيعية أن ننمى احساسنا الأولى بالالوهية ، أو استدلالنا المستمد من تجربة العالم ، لنجعل منهما « معرفة متميزة ، صلبة ، يقينية » بالله (٢١) . وليس معنى هذا أن الانسان الحاطي يكف عن البحث في العالم عن شواهد على الله ، أو أنه على وعى تام بمحتته قبل أن يوحى اليه الله بكلمته . ويقارن « كالفن » موقف الجنس البشرى الأليم بحالة مسافر في ليل عاصف ، حين تضيء له لمحات من البرق في لحظات خاطفة ، الأرض البعيدة ، ولكنها لا تلقي شعاعا من ضوء ثابت على طريقه المؤدى الى غايته النهائية ، أو تكشف له عن صورتها المحددة . فالومضات.

التي يستطيع عقلنا القاصر أن يجمعها من أعمال الله عاجزة عجزاً أساسياً عن تكوين معرفة طبيعية يقينية واضحة ، سواء بالنسبة للإنسان العادي ، أو بالنسبة للفيلسوف . واللمح القلائل التي تصلنا عن حقيقة الله من خلال التجربة تمتزج بتصورات زائفة ، وتشوهها شهوات شريرة ، وبالتالي فإنها تصبح غير ملائمة بالضرورة لوضع فلسفة عن الله . ومناقشة كالفن لانتصب على الحاجة إلى وحى متعال على الطبيعة فحسب ، ولكنها تنصب أيضاً على استحالة المعرفة الطبيعية الفلسفية بالله .

وحين يشير المرء إلى انجازات الجنس البشرى العقلية والثقافية الكبرى، بوصفها علامة على حيوية الذكاء الانساني ، حتى ولو كان ذلك بمعزل عن الفضل الالهي ، يضع «كالفن» في مقابل هذا كله تفرقة بين الأشياء الأرضية والأشياء الالهية . فهو على استعداد للاعتراف بكفاية الذكاء المنطلق في الفنون الحرة والعلوم والتقنيات والمسائل الاجتماعية . وهذا الاعتراف يضمن عمقا ومرونة على وصفه للوضع الانساني، ولكنه لا ينجح في المسائل الالهية أو في معرفة الله . ففي هذا المجال يقرر كالفن صراحة « أن أكثر الناس عبقرية أشد عمو من الخلدان .. والعقل الانساني في المسائل الالهية غبي أعمى » (٢٢) . ولا ينبغي - على أي حال - أن يفهم غياب الانسان الخاطئ وعماء بمعنى سلبي صرف ، ولكن بحسبانها استعدادا ديناميا شديد الحصب لتكوين تصورات زائفة وثنية عن الله . ولقد كان كل من مونتاني Montaigne وفرنسيس بيكون مهتما بالدعوى القائلة ان العقل الفردي عبارة عن مصنع معقد كاللابرنت ينتج دون انقطاع أوثانا ويصرف العبادة عن الله الحقيقي إلى الأشباح التي يصنعها . وللتدليل على ما يقول يذكر «كالفن» محاولات الفلاسفة لاستبدال المصادفة والطبيعة ، والعقل الكوني الحايث بالاله المتعال .

ولن تكون لنا عيون نرى بها حضور الله وظله في الأشياء المخلوقة حتى نستنير بالايمان ، فبالايمان المتجاوز للطبيعة وحده ، نستطيع أن ندرك أن الأشياء المرئية هي حقا آثار الله الخالق وصورته ، ومن خلال نور «الروح» العالية على الطبيعة ، نتمكن من الايمان بحقيقة كلمة الله ، كما يكشف عنها الكتاب المقدس ، وحينئذ فحسب نفهم شهادة أعماله المخلوقة . ويعزو

كالفن الى الكتاب المقدس وظيفة ثلاثية فيما يتعلق بمعرفتنا بالله الخالق (٢٣).
فهذا الكتاب يقوم أولا بتركيز انطباعاتنا العابرة المبعثرة عن الله ويشبثها ،
تلك الانطباعات التي نتلقاها في بداية الامر في احساسنا بالالوهية ، وفي
تجربتنا عن الأشياء المريعة . وثانيا ، لا يعمل الكتاب المقدس على توحيد
خواطرنا الطبيعية عن الطبيعة الالهية فحسب ، بل يقوم بتوضيحها أيضا .
فهو يعطينا ادراكا متميزا واضحا عن «القدرات» الالهية أو الكمالات
الظاهرة ، مستبعدا التشويهاً والشكوك التي تحيط بالتأمل الطبيعي .
وفضلا عن ذلك فإن تعاليم الكتاب المقدس عن الله الخالق تضيف بعض
المعلومات الخاصة التي لا تزودنا بها الأعمال المريعة : ومنها أن الله ثلاثي
التوحد (أى ثلاثة في واحد) ، وأن عنايته خاصة وعامة على السواء ، وأن
صنعه للعالم خلق للوجود الروحي والمادى على السواء . وهكذا يمدنا
الكتاب المقدس بالمشاهد التي لا غنى عنها للنظر في مرآة العالم ، ولروية
جوانب من الطبيعة الالهية لا يفصح عنها العالم الظاهر .

ولعل الوظيفة الثالثة للايمان بكلمة الله هي أهم هذه الوظائف جميعا:
أن نخلص عقولنا من الأصنام ، ونصرفها الى معرفة الله الحقيقي وعبادته .
فمن طريق الايمان الذي يغذيه الكتاب المقدس وحده ، نستطيع أن نعرف
عن يقين أن العالم لا تحكمه المصادفة ، وأن الله المتعالى متميز تماما عن أى
عقل كونى ، أو عن أى وثن آخر من أوثان الفلسفات الانسانية . ولكن كما
يعكف الانسان على الأصنام مدفوعا بغروره على تكوين رأيه الخاص عن
الأشياء ، فكذلك يتوقف الانصراف عن تلك الأصنام على التقلب على حالتنا
الفاسدة واستبدال طاعتنا لشهادة الله عن نفسه بغرورنا الذاتى . وهذه
الطاعة التي تخلقنا من جديد ، ليست ممكنة الا حينما نؤمن بالمسيح كمشفيح
لنا . فالتسليم بالله الخالق فى حد ذاته لا يكفى للخلاص ، وهو ايمان
حي من حيث هو جزء لا يتجزأ من تسليمنا بالاله الفادى . وهنا فحسب ،
يستعيد الانسان وضعه بوصفه صورة الله ، وبالتالي يكتسب النور الذى
يرى به الاله الخالق ويتبعه .

فهل هناك مكان فى مذهب «كالفن» للاهوت طبيعى ، أو لفلسفة عن الله؟
انه هو نفسه لا يقدم لنا اجابة حاسمة ، غير أن الدلائل تشير الى امكان

قيام نوع متميز من اللاهوت الطبيعي ، لا يكون فلسفة عن الله • فإذا أخذنا كلمة «طبيعي» بمعناها الموضوعي الصرف ، كان لابد أن نضع في اعتبارنا تجل الاله في الطبيعة المراتية ، وأن نقوم بدراسة لهذا التجلي • فاللاهوت القائم على الكتاب المقدس لا يتألف من قراءة الكتاب المقدس فحسب • بل من البحث في العالم الطبيعي الذي يوجهه الكتاب المقدس أيضا • بيد أن الايمان المتجاوز للطبيعة هو الذي يمدنا بالمشاهد التي نطالع فيها حضور الله في الطبيعة • ومن الممكن قيام لاهوت أو معرفة دينية عن الطبيعة ، ولكنها تظل معتمدة باطنيا على الايمان بكلمة الله ، ولا يمكن أن تنمو نمواً صحيحاً من النور الطبيعي للذكاء الانساني ، أو من النظام الطبيعي للاستدلال • ولاهوت «كالفن» الطبيعي يفحص البيئة التي تقوم على الله في العالم عن طريق التأكد من صحة ما أدركناه فعلا عن الله من الكتاب المقدس ، ويستمد هذا اللاهوت قوته البرهانية كلها من حضور الايمان بكلمة الله •

فإذا أردنا أن نحدد ما اذا كان من الممكن قيام فلسفة «كالغنية» عن الله بأى معنى آخر ، كان لزاما علينا أن نستعرض الجهات الثلاث لمعرفة الله ، وهي : الفطرة ، والاستدلال من التجربة ، والايمان العالى على الطبيعة • أما المعرفة الفطرية بالله فمحدودة في مضمونها تحديدا صارما ، وهي أقرب أن تكون اقتناعا تلقائيا من أن تكون مذهباً قائماً على العقل • ويشير إليها «كالفن» بوصفها بذرة للمعرفة والدين ، ولكنه يصفها بأنها بذرة لا تتوافر لها الوسائل الطبيعية للنمو حتى تصبح معرفة فلسفية متميزة منظمة عن الله • والوسائل الطبيعية هي التي يمدنا بها استدلالنا من تجربة العالم ، غير أن القرار اللاهوتي يتدخل هنا ليمنع أى تطوير فلسفى للمعطيات • فقد نختطف – نحن المخلدان الانسانية – بصيصا عابرا من الضوء ، بيد أن قانون طبيعتنا الحاططة هو تشويه البيئة من خلال أوهامنا العقلية • والمسألة عند كالفن ليست مجرد حقيقة تاريخية ، بل «مبدأ أولا ، فكلمة عزونا الى الله شكلا ما ، تلوث مجده بأكذوبة نكراء» (٢٤) • ولا يستطيع الانسان الحاطى أن يقيم مذهباً فلسفياً حتى ولو كان ذلك من أبسط مجموعة من الحقائق الدائمة التي تثبت وجود الله ، والتي تميزه تمييزاً صحيحاً عن عالم الاشياء المنتهية •

وكذلك لا تستطيع الطريقة الثالثة للمعرفة التي هي الايمان العالي على الطبيعة ، أن تنشئ الانسان نشأة جديدة تسمح له بوضع فلسفة طبيعية عن الله . وفي كلتا الحالتين : حالة الاستقامة الأصلية ، وحالة الولادة الجديدة ، تكون صورة الله في الانسان نورا عاليا على الطبيعة يأتى الى أفهامنا من الخارج . الايمان نور موجود «في» عقولنا ، ولكن حتى بعد تلقيه ، لا وجود لنور طبيعي «من» العقل يستطيع أن يقترب من الله عن طريق منهج فلسفى . والاستخدام الوحيد الذى يستخدم فيه كالفن المعرفة الفطرية والتلميحات التجريبية الى الله استخدام لاهوتى : ولا أثر لهما في مذهبه أكثر من أنهما يجعلان البشر الخطاة دون أعذار في آرائهم الوثنية والفلسفية .

ومع أنه كان على وعى تام بالحركة الشكية الوليدة في فرنسا المعاصرة، ومع أنه انتفع بالنقاش الشكى بين تباين الآراء الفلسفية ، إلا أن موقف كالفن من معرفة الله كان مذهبا ايمانيا fideism يلهمه اللاهوت، ولا يلهمه الشك . وكان يحتج بأنه اذا كان الايمان المنقذ يحمل في طياته تجديدا كاملا للانسان ، فان أثر الخطيئة ينبغي أن يكون رد الانسان مجموعة طبيعية من القوى التي لا تستطيع أن تربط نفسها بالله ارتباطا دائما متميزا . وهكذا أدخل في تعريفه « للمعرفة الحقيقية الصحيحة بالله » خضوعا صوريا للوحي وللطريقة المسيحية في عبادة الله (٢٥) . وكل ما لا يهتدى بهذا المعيار لا يمكن أن يكون اللمحة مشوشة عابرة مضللة لا تستطيع أن تؤلف علما فلسفيا . ومن خلال هذه الطريقة اللاهوتية الخالصة في التفكير أدمج كالفن (كما فعل بسكال بعد قرن من الزمان) مسألة المعرفة النظرية الصحيحة بالله بمعرفة تسعى الى الخلاص ويحركها القلب . ولما كان الفلاسفة لا يقدمون إلينا هذه المعرفة الأخيرة ، فقد أخذ هذا أساسا كافيا لاستبعاد أى مذهب فلسفى حقيقى عن الله .

ومهما يكن من أمر ، فان النتيجة القائلة بأن التفكير الفلسفى عن الله يتمخض دائما عن آراء متناقضة وثنية . هذه النتيجة لا ترجع الى تحليل مباشر لفلسفات في الله ، ولكنها استدلال من المقدمات اللاهوتية التي وضعتها نظرية كالفن في الخطيئة ومن ايمانه بالكتاب المقدس . ومذهبه لا يسمح بالعمليات ذات الطابع الفلسفى كالنقد الذاتى ، والتحسين المنهجي ،

والتطوير التدريجي لنواة الحقيقة السليمة عن الله المكتسبة من خلال التفكير التجريبي. فإذا وضعنا هذه الأمور جميعا في اعتبارنا ، كان علينا أن نخترق الحائل اللاهوتي المترجم الذي أقامه كالفن ، وأن نفحص ما وضع من فلسفات عن الله في كل مرحلة من مراحل التاريخ الانساني فحسا مباشرا .

٣ - برونو : فلسفة عن الله بلا وحى

عكس جيورادانو برونو Giordano Bruno (١٥٤٨ - ١٦٠٠) في خضم حياته العاصفة تلك الفورة العقلية التي اتسم بها عصر النهضة في أواخره ، كما عكس الانقلابات الدينية ، والثورة العلمية التي كانت في سبيلها الى الظهور . بدأ حياته راهبا دومينيكا ، ولكنه خلع ثوب الرهبنة ، وخرج على الكنيسة الكاثوليكية . وكتب بعنف محموم في أثناء مقامه في انجلترا على عهد الملكة اليبابات ، ودافع عن تعاليمه الجديدة ضد النزعة الأرسطية السائدة في كلية الآداب بباريس ، وغازل مدينة فتنبرج التي عاش فيها لوثر ، وكذلك مدينة جنيف التي عاش فيها « كالفن » غزلا خفيا ، ولكنه لم يلبث أن عاد الى ايطاليا ، وهناك لم يلق الا الاعتقال ، ثم الاعداء حرقا بتهمة الزندقة . وكانت كتاباته - مثلما كانت حياته - متدفقة تدفقا غنيا يكاد يتسم بالوحشية ، فهي تخلق أحيانا تحليقا شاعريا ، وأحيانا أخرى تذوب في عدم الاتساق ، ولكنها لم تطمس قط رؤيته الحية للكون ، وهي الرؤية التي نبعت منها هذه الكتابات . وفي مكان المركز من هذه الرؤية كان ثمة مفهوم عن طبيعة الله وصلة الانسان به ، خرج بها « برونو » عن التعاليم المسيحية ، وسبق بها أيضا الوضع العلمي المعاصر . وعلى الرغم من أنه لم يكن يشعر بالاستقرار في أى جو من الأجواء العقلية السائدة في عصره ، إلا أنه مهد لظهور اسبينوزا تمهيدا ملحوظا ، كما أنه عبر تعبيرا كلاسيكيا عن مذهب شمول الألوهية pantheism بوصفه مذهبا في واحدة الجوهر والطبيعة monism of substance & nature

ولم يكن خروج « برونو » على الايمان المسيحي مجرد حادثة عابرة ، بل كان عاملا حاسما في تشكيل فلسفته عن الله . فهو لم يسع الى إعادة صياغة معنى الايمان العالي على الطبيعة ، أو الى اصلاح نتائجه الأخلاقية ،

ولكنه يرفض ببساطة أي تسليم بالوحي على أنه حقيقة (سواء في صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية) ، كما يرفض أن ينظر إلى الأخلاق المسيحية بوصفها سبيلا إلى السعادة الانسانية . ولقد كان قادرا - خلال حياته الناضجة - على الانتقال من طائفة دينية إلى طائفة دينية أخرى لأنه لم يكن ينظر إلى تلك الطوائف جميعا بوصفها حاملة للحقيقة عن الله ، ولكن بوصفها مقومات في المجتمع المدني (٢٦) . وكان يستطيع أن يدعى كذلك أنه لا وجود لصراع بين فلسفته وبين المذاهب المسيحية ، لأنه كان ينظر إلى فلسفته على أنها المفسر الوحيد للحقيقة . ولم يكن «برونو» يؤمن باندعوى المسألة القائلة بحقيقتين احدهما للاهوت والأخرى للفلسفة ، بل كان يدعو - على النقيض من ذلك - إلى نظرية صارمة ذات حقيقة واحدة تحتوى فيها الفلسفة وحدها على معرفة واضحة صريحة بالله والانسان والطبيعة . وكان لا يرى اللاهوت إلا أداة عملية للمحافظة على المسيحية المستقرة ولتنظيم السلوك العام ، ولا يراه علما نظريا وعمليا قائما على الحقائق الموحى بها . وفي هذه أيضا سبق موقف اسبينوزا من الوحي واللاهوت .

ولا يشير « برونو » إلى التفرقة بين النور العالي على الطبيعة والنور الطبيعي للعقل الا ليعين أن الأول خارج على نطاق انفسه ولا يتفق معها أساسا . وهو يضع قواعد ثلاثا لمن يتبعون موقفه : فلا بد أولا أن يكونوا على حذ وافر من التأمل يكفي للتمييز بين الآراء المتلقة عن الايمان العالي على الطبيعة ، وبين الآراء القائمة على بيئة انطبعة ؛ ولا بد ثانيا أن يشيدوا فلسفة بأكملها على نور عقولهم وعلى الطبيعة ؛ ولا بد ثالثا أن تكون عندهم الشجاعة على نقد السلطات الفلسفية الشهيرة (٢٧) . والقاعدتان الأوليان موجّهتان ضد اللاهوتيين المسيحيين ، والثالثة ضد حليفهم الرئيسى : أرسطو . ولا يدافع برونو عن مجرد حق الفلسفة في التطور وفقا لشواهدهما الخاصة ومناهجها ، ولكنه يريد أن يخلصها من كل تأثير للوحي فيها ، كما أنه يعامل الوحي بوصفه معاديا للعقل والفلسفة عداء جوهريا . وهذا الموقف يفصل « برونو » عن « نيقولا القوساوى » فصلا حاسما ، على الرغم من دينه الفادح لملفه الألماني في كثير من النقاط . فهو لا يستطيع أن يتفق مع « نيقولا » على أن الوحي داخل في نطاق الفلسفة ، أو أن له مضمونا معقولا خاصا به . كما لا يستطيع « برونو » أن يتفق مع كالفين على أنه تفسر

الكتاب المقدس للطبيعة هو التفسير الحاسم في معرفة الله ، أو أن الدراسة العقلية لله ينبغي أن يحكمها باطنها نور الايمان . وما يدفعه الى معارضة « نيقولا القوساوى » و « كالفن » فيما يتعلق بآثار الايمان في العقل المتفلسف هو تأييدهما الواضح الحازم للشهادة اليهودية - المسيحية باله متعال . والواقع أن معارضة برونو لأية حقيقة صادرة عن انوحى أو لآى تأثير للايمان في العقل لا يميلها أساسا استقلال الفلسفة بل مذهبه في واحدة الجوهر monism of substance .

والهدف الأول لبرونو هو أن يغلّق على الفلسفة دون الوحي بطريقة تجعلها منحصرة في الطبيعة تماما من حيث أن الطبيعة جوهر فريد الهى ذو حالات أو ظروف متناهية متعددة الأشكال . والفيلسوف الذى يستجيب لمقتضيات برونو لا يمكن أن يقبل - بحكم تعريفه - أى شىء يناقض هذا المفهوم للطبيعة ، ومن ثم ، ينبغي أن ينظر الى نور للايمان عال على الطبيعة وموضوعه لا بوصفهما فارغين من المضمون فحسب ، بل مستحيلين أيضا . وهكذا ، كان الاختلاف الرئيسى بين اللاهوتى والفيلسوف هو أن هذا الأخير لا يعترف بأى خالق متعال أو بمبدأ أول يكون متميزا في وجوده عن الكون اللامتناهى نفسه . وحين يؤكد برونو أنه يتحدث بوصفه مجرد « فيلسوف للطبيعة » فإنه يقصد أن مبدأه السلبي الأول هو أن ينظر الى خالق حر متعال ، وعالم متكرر في جواهره المتناهية ، على أنهما أمران يتنافيان مع نظام الوجود الطبيعى ، وبينة قدرتنا العارفة (٢٨) .

أما في الجانب الإيجابى ، فتعرض فلسفة برونو لكلاهما الذى هو « المبدأ والعلة » من حيث أنه هو الطبيعة نفسها ، أو من حيث أنه يتجلى لنا في نطاق هذه الطبيعة وفي ثنائياها (٢٩) . الله والطبيعة الجوهرية شىء واحد . والتجلى الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلى الطبيعى : والمبدأ الإلهى أو العلة الأولى تتحقق في الأعراض والمظاهر ومن خلالها ، تلك الأعراض والمظاهر التى تحيط بمبدأنا تجربتنا . وليس هناك علو واقى جوهرى لله على الطبيعة المحسوسة ، ولكن ثمة طبيعة لا ينهى للفكر الإنسانى وألح صوب جوهر الطبيعة للمعاصرة نفسه . وبرونو - شأنه في ذلك شأن نيقولا دي كوسا وكالفن - يؤمن باله لا سبيل الى معرفته أو التعبير عنه . غير أن الإله مجهول

لا من حيث واقعيته اللامتناهية وعلوه الحقيقي على الكون ، ولكن من حيث اتساع الكون نفسه ، وعدم التناسب النسبي بينه وبين الطريقة الانسانية في المعرفة والحب . وتستند نظرة برونو الى فعل قوى من الايمان الطبيعي في لا تنهى الكون وتطابقه مع الله ، كما تعبر عنه قصيدته « عن الحب » :

العله ، والمبدأ ، والواحد الأبدى
الذى منه يخرج الوجود والحياة والحركة ،
والذى يمتد بنفسه طولا وعرضا وعمقا .
الى كل من فى السموات ، أو على الأرض ، أو فى الجحيم ،
بالحس ، والذهن ، والعقل ، أدرك .

أنه ما من فعل أو مقياس أو حساب يمكن أن يفهم
تلك القوة ، وتلك السعة ، وذلك العدد ...
والقلب الجاحد ، والروح المنحرف ، والجراة الطائشة ...
لن تكفى لنشر الظلمة من حولى ،
ولن تسدل غشاوة على عيني ،

ولن تنجح أبدا فى حرمانى من تأمل الشمس الجميلة ، (٣٠)

وأنه ليكشف عن حب حار لما فى الطبيعة الحية من راحة والوهية ،
وغنى هذه الطبيعة يصدق كل ما يملكه المزاج الدينى من تكريس وحماة .

ويصور موقف برونو الانتقال من النزعة الانسانية فى عصر النهضة
الى العصر العلمى الحديث تصويرا جيدا نوعان من الأدلة يتخذها للدفاع
عن لانهائى الكون . فهو يهيب آهابة تقليدية بصفة القدرة الالهية لكن يثبت
هذه النقطة بطريقة استنباطية . فإذا كانت قدرة الله بوصفها علة لامتناهية
ومتعينة بطبيعته الكاملة اللامتناهية ، فلا بد أن تكون نتيجة هذه القدرة
لامتناهية أيضا . وهؤلاء الذين ينكرون لانهائى الكون ، ينكرون أيضا لانهائى
الله ، بوصفه العلة الأولى القادرة قدرة لامتناهية . ومهما يكن من أمر ،
فإن برونو يعترف نفسه حديثة حين يلجأ الى بحث كوبرنيكوس بوصفه
التعزيز العلمى لرايه عن الكون اللامتناهية . وهذا اللجوء لا يتخذ شكلا
دراسة عرضية لمناهج علم الفلك وكشوفه ، ولكنه مجرد تمثيل يهدف
الى ضرب جديد من التصور للكون . والواقع أن يدوية برونو ليكون لامتناه

يجتوى على عوالم خفية لا يحصر لها يتجاوز عالم كوبرنيكوس الشاسع جدا ، وإن كان لا يزال متناهية . « برونو » مفكر فريد من حيث أن خياله قد اشتعل ، بعلم الكون cosmology المولود حديثا ، حتى قبل مرحلة اكتشاف التلسكوب ، ذلك الاكتشاف الذى أثار فى عقول دن Donne وميلتون وغيرهما من شعراء القرن السابع عشر صورة عوالم لا يحصر لها ، تختفى بينها الفواصل والحدود (٣١) .

ولقد أوحت إليه النظرية الكوبرنيقية بإمكان التوسع فى مراجعة أفكارنا العادية القائمة على الحواس عن المكان والحركة لتصحيح هذه المراجعة نقدا شاملا « للائق المتناهي » الذى تقدمه لنا الحواس . فإذا كنا مخطئين فى تصورنا للعلاقة بين الشمس والأرض ، فربما كنا مخطئين فى تصورنا للمكون بأسره الذى نعيش فيه . وربما كان كوننا كونا لا محدودا ، تشيع فيه « روح عالم » جوهرية واحدة ، تحقق الانسجام بين الاتجاهات المتضاربة للعوالم والقوى المتناهية . ومن هذا الحدس يتخذ برونو عقيدة جديدة لحياته ، هاتفا بأن رؤية الوحدة اللامتناهية تبهج عقله وتحرر قلبه من ذلك الخوف السخيف من الموت ومن المحن الأرضية . ومن ثم فإن فلسفة الكون اللامتناهى تحل - فى رأيه - محل المسيحية بوصفها السبيل الوحيد للخلاص والسعادة . وهو يختلف ها هنا عن « لوك » والتجريبين من بعده الذين لا يطلبون من الفلسفة التى تستمد الهامها من العلم الا شيئا من الرضا المعقول بالحياة الحاضرة ، ذلك لأنه يطلب من فلسفته أن تجعله سعيدا ، وأن تشبع تطلعاته التأملية والعاطفية جميعا .

ولا تعترض النظرة اللاهوتية وحدها طريق هذا المشروع ، بل تعترضه كذلك الفلسفة الأرسطية فى الطبيعة . فعلى حين احتفظ نيقولا دى كوسا وراسموس بمذهب الآلهية المسيحية على الرغم من هجماتهما انغنية على فلسفة أرسطو الطبيعية ، لم يكن « برونو » مدفوعا فى هجومه بالتقوى المسيحية ، أو حتى بالكشوف العلمية الجديدة ، بل كان مدفوعا بنزعته الواحدة monistic فى الميتافيزيقا والأخلاق ، ومن ثم أخذ على عاتقه أن يبين خطأ أرسطو فى تصور الوجود ، وبالتالى إخفاقه فى الوصول الى حكمة

ميتافيزيقية • وكان الدرس الرئيسى الذى يريد استخلاصه من هذا الحجاج هو أنه نظرا لهذا الإخفاق الميتافيزيقي ، فإن تفسير أرسطو للعالم الطبيعى لا يمثل حالة معصومة ضد واحدة الجوهر *the monism of substance* .

ولم يوجه « برونو » طعناته ضد أرسطو دون تمييز ، بل لقد أثني عليه صراحة لتفرقه بين الميتافيزيقا والمنطق • ومن هذه الناحية كان برونو يؤثر أرسطو نفسه فى أصحاب الأسلوب المشائى فى باريس واكسفورد الذين كانوا يفرقون البحث عن الواقع فى محيط من البلاغة والفروق الاسمية • وكان أرسطو أيضا مصيبا فى تحركه الى ما وراء التفسيرات الفزيائية الجزئية الى نظرية ميتافيزيقية عامة عن الواقع • وأيا كان الأمر ، فقد غاب عن ناظره - فى أثناء بحثه الميتافيزيقي - ذلك المفتاح الذى قدمه فلاسفة الطبيعة من الاغريق الأوائل ، وأعنى به أن المبدأين المادى والصورى متضايفان تضايفا كليا وثيقا فى تكوين الوجود ، فلم يستطع أرسطو أن يرى أنه اذا كانت المادة واحدة أبدية غير قابلة للتولد *ingenerable* ، فكذلك لابد أن تكون الصورة الجوهرية للكون واحدة أبدية غير قابلة للتولد •

والمبدأ الجوهرى الوحيد الذى يسلم برونو بأن أرسطو قد فهمه هو المبدأ المادى (٣٢) • فعلى الرغم من أن الأستاذ الاغريقى قد كتب كثيرا عن الصور الجوهرية ، فإن الصور التى كان يعنها لم تكن الاصورا عرضية ، ذلك أن الصور الجوهرية المزعومة فى الفلسفة المشائية قد حددت دائما على أساس عمليات المادة وتعيناتها الجزئية ، أعنى أنها قد أعطيت مضمونا عرضيا فحسب • ويفسر برونو الملاحظة الأرسطية انقائلا بأن الفروق الجوهرية النهائية محتجبة عنا بأنها لا تزيد عن كونها اعتراضا باللا أدوية المطلقة عن الطبيعة الحقيقية للجوهر الصورى للأشياء • وفى هذه الحالة ، فإن ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة الجوهرية ما هو الا بناء منطقى ، وبهذا يعجز عن تقديم حل حقيقى لمشكلات التباين والتغير • ويفترض برونو وجود صور كثيرة ، وأن التغير الدائم يجرى عليها ، بيد أن هذه الصور عرضية ، وكذلك التغيرات التى تجرى عليها • ولا وجود لجواهر جزئية كثيرة ، وانما جوهر كلى حاضر فى جزئيات كثيرة • والأشياء الجزئية التى تدركها تجربتنا الحسية

ليصحت إلا جهات وظاهر أو ظروفا لجوهر كوني واحد ، أو كلاً له صورة
 المائية snätter-förm whole ومن ثم لا توجد تغيرات جوهرية .
 وما التغيرات الحقيقية جميعاً إلا تعديلات في الجهة « على ظهر » أو سطح
 هذا الكيان الجوهرى الوحيد . وما دام أرسطو قد استثناء فهم الطبيعة
 الحقيقية للجوهر والباين والتغير فلا يمكن أن نتطرق من فلسفته أن تتضمن
 حقيقة الإله .

وخوفاً من أن يجاب بأن الميتافيزيقا الأرسطية قد نجحت فيما احتلت
 فيه فلسفته في الطبيعة ، أوضح « برونو » اعتماد الميتافيزيقا الأرسطية
 على فلسفة أرسطو في الطبيعة اعتماداً جوهرياً . وفي هذا المجال يستطيع
 اللجوء إلى بعض المدرسين المعاصرين واقامتهم لنظريتهم عن الإله على الفئدة
 الأرسطية في الطبيعة . ومع أنه لا يتابع أفلوطين في وعظه للتوحيد عبر
 الوجود ، فإنه لا يوافق على أن معرفة الوحدة هي معيار الحقيقة الميتافيزيقية .
 فنحن نقرب من المعنى الصحيح للوجود والماهية بقدر ما نفهم وحدة الجوهر
 وعدم قابلية الكل المادى للطبيعة للانقسام . والنتيجة التى تترتب على هذا
 المعيار للحكمة الميتافيزيقية هي « أن أرسطو - ومعه غيره - لم يعثر
 على الوجود ، ولم يعثر على الحقيقة ، لأنه لم يدرك الوجود على أنه واحد » (٣٣) .
 ولقد استخدم الفيلسوف الإغريق كلمة « وجود » في مواضع كثيرة ، ولكنها
 خالية من حقيقة جوهر الطبيعة الفريد ، وبالتالي لم يتمكن من تنظيم أحكامها
 عن الطبيعة وعن الحياة تنظيماً سديداً ، ومعرفة الوجود في حقيقته
 الميتافيزيقية معناه معرفة ألا وجود إلا لجوهر واحد فى الكون ، وأن المادة
 بالصورة هما مظهر الضروريات الكليان .

وبرونو على استعداد للتسامح مع الطرائق الكثيرة المختلفة للفلسف
 بقدر عدد الطرائق الموجودة لتناول المادة والصورة ، ما دامت هذه الطرائق
 لا تزعم تلك الحقيقة الأولية . فلماذا أن تسلم كل طريقة مشروعة للفلسف
 بأن المادة الهية ، أو بأنها مظهر للجوهر الكونى ، كما ينبغي أن تحب التأمل
 الإنسانى للحقيقة بأن تكون قابلة للرد - من حيث المبدأ - إلى مفهوم برونو
 الخاص للطبيعة - وتسامحه الفلسفى يتجه إلى نزعة تعددية في الأرواح

الفردية ، بالمعنى المسيحي . فلا وجود لصورة جوهرية أو روح للكل ،
وما الصور الفردية أو الأرواح إلا حالات جزئية ، وظواهر عرضية .

ولا ينتقد برونو اتباع أرسطو لمجرد أنهم أقاموا ميتافيزيقاهم على فلسفة
الطبيعة ، ولكن لأنهم أقاموها على فلسفة خاطئة عن الطبيعة . وهو نفسه
يحاول الآن أن يضفي طابعاً مطلقاً على فلسفته عن الطبيعة ، أو تحويلها
إلى ميتافيزيقا . وهذا التحويل يمكن أن يتم إذا أمكن بيان أن المادة والصورة
(وهما مبدأ التفسير في الفلسفة الطبيعية) هما أيضاً مبدآن لتفسير الوجود
بعامة . والمحك الحاسم هو بيان ما إذا كانا ينطبقان على الإله أو لا ينطبقان .
فما إن أزال برونو الاعتراضات النظرية القائمة على الوحي وعلى مذهب
الكثرة في الجواهر ، حتى أقدم على تبسيطه النهائي للاتحاد العظيم بين المادة
والصورة . فليست المادة والصورة جوهرين متميزين ، وتكتهما مظهران
لجوهر واحد . ويمتد جذرها المشترك في الجوهر الكلي لئلا الذي لا يتميزان .
عنه إلا من الناحية المنطقية فحسب (٣٤) . وهذا الجوهر الإلهي عينه يمكن أن
يعد الموضوع الحصب أو الرحم المادى لكل الأشياء ذات الجهة تارة ، والروح
للأصورية أو التدبير النشط للطبيعة تارة أخرى . فالله مادة وصورة ،
ذات وروح أو عقل وفعل ، هو كل ذلك على السواء في أنقى حالات هويتها .
ولا وجود لكائن أو مبدأ أسمى من الطبيعة في جملتها ، ومن ثم كانت فلسفة
الطبيعة هي النوع المشروع الوحيد من الميتافيزيقا . ومعرفة الجوهر الذي
له صورة المادة معناه أن نكون على معرفة جوهرية بالله ، حتى وإن كان
لا يزال ثمة تقدم لا نهاية له علينا أن نقطعه فيما يتعلق بتجلياته الجزئية
في الطبيعة والتاريخ الانساني .

ويبدو أن ما دفع برونو إلى إضفاء طابع المطلق على فلسفة الطبيعة
واحالتها إلى « واحدة ميتافيزيقية » هو بحثه عن معرفة بالله تكون أكثر
برهانية من استدلالات الفلاسفة الأرسطيين ، سواء كانوا عرباً أو مسيحيين .
واعترضه الرئيسي على اتباع أرسطو هو أنهم يجعلون الإله علة بعيدة كل
البعد ، كما أنهم يجعلون الأشياء المتناهية جواهر مستقلة الوجود ، لا تعتمد
على الإله إلا عرضاً (٣٥) . وعلى هذا الأساس المزدوج ، لا يستطيع المرء أن يثبت
وجود الله اثباتاً محكماً . والعلاج الذي يقترحه برونو هو ألا يعطى الاستدلال

المتافيزيقي على وجود الله أساسا متميزا من التجربة ، بل تعديل لفلسفة الطبيعة بحيث تتولد عنها معرفة برهانية عن الله . ويضطلع بهذه المهمة بالنظر الى الأشياء المتناهية جميعا على أنها مظاهر ذات جهة modal وتصيرت عن العلة اللامتناهية التي هي في الوقت نفسه المبدأ الجوهرى الباطنى للكون . وهذا العلاج يقضى على تباعد العلية الالهية التي تتطابق الآن مع المبدأ الداخلى الصورى للأشياء جميعا ، كما يقضى على شبه استقلال الأشياء المتناهية التي ليست موجودات جوهرية بل حالات (أو جهات) للجوهر الالهى الوحيد . وعلى هذا النحو يمكن أن نتخذ من معرفتنا بالمادة والصورة استدلالا مباشرا ضروريا الى الله ، وبهذا لا نجعل فلسفة الطبيعة أشد احكاما فحسب ، بل نجعلها بالفعل هي والمتافيزيقي شيئا واحدا . ولقد قال القديس توما الأكويني أنه لو لم يكن ثمة جوهر سوى التغير ، والطبيعة المحسوسة ، لكانت الفلسفة الطبيعية هي أيضا الفلسفة الأولى أو المتافيزيقي . ويؤكد « برونو » مقدمة هذه القضية الشرطية من خلال نظريته فى المادة والصورة ، وبذلك يستنتج أن الطريق المتافيزيقي الوحيد الى الله يمتد من خلال واحدة الجوهر الطبيعى .

أما علاقة « برونو » بنيقولا دى كوسا فينبغى أن ننظر اليها على أساس خلفية دعواه بأن لديه معرفة جوهرية برهانية بالله بوصفه الطبيعة المحيثة immanent (الباطنة) للأشياء . وعلى الرغم من أن « برونو » يستعير كثيرا من التصورات الرئيسية من « نيقولا » فإنه يجرى عليها تحويلا بأن يستخرج منها معرفة جوهرية عن الله . وهو يندد بـ « نيقولا » لأنه قد وثق وثوقا شديدا « بالأوهام الرياضية » ، مع أن منهج « الرمزية الرياضية » لا يتمخض عن معرفة برهانية بالكائن الالهى نفسه (٣٦) . ويستخدم « برونو » هو نفسه أمثلة هندسية وفزيائية ليصور كيف أن كل شيء فى الكل ، وكيف أن الكل شيء واحد . بيد أنه لا يأخذ هذه الأمثلة الا على أنها علامات مساعدة وتحققات لحقيقة ميتافيزيقية مستقرة فعلا عن الله ، لا على أنها المصدر المولد لها . فالمبدأ المكون للمذهب « برونو » فى شمول الالهية pantheism هو نظريته الواحدة فى المادة الكونية والصورة وليس هو ديكارتىك الجنود الرياضية . فالله ليس مجهولا فى مبادئه الجوهرية الى الدرجة التى تلزمنا باقامة فلسفة عن الله على الايمان وعلى

ديالكتيك للحدود ، ذلك الديالكتيك الذى لا ينتج سوى تلميح رهزى
من « طبيعته » . وبرونو يعلن الدعوى العقلية الحديثة التى تذهب الى أن
معرفة حقيقة الله منهاها معرفة المبادئ الجوهرية للوجود . وقد كان
له من النفاذ العقلى ما يمكنه من رؤية أن هذه الدعوى لا يمكن الدفاع عنها
فى نهاية الأمر الا باستبعاد كل تفرقة جوهرية بين الله والطبيعة .

وهذا لم يمنع برونو من استغلال « نيقولا دى كوسا » بغية الاحتفاظ
بضرب من التفرقة بين الله والأشياء المتغيرة ، على الا يكون جوهريا (٣٧) .
فاللاتناهى الالهى قوى شامل بسيط ، على حين أن لاتناهى الحوادث فى الكون
منشور ، أخذ فى النمو ، مبعثر بين كثير من الحالات المتناهية . ونستطيع
- مرة أخرى - أن ننظر الى الله بوصفه صورة جوهرية سواء على أنه المبدأ
الباطن وروح الكون ، أو على أنه علته الخارجية ، وقوته العقلية . بيد
أن التفرقة بين المبدأ والعلّة عند ذروة اللاتناهى ، ليست الا تفرقة منطقية
تختلف باختلاف زاوية النظر إليها ، فهى لا تقوم على أية تباين جوهرى
بين الله والمظاهر المتغيرة ، ولهذا فإن صفة الخارجية لله بوصفه علّة ليست
الا تمييزا نسبيا . أما الجوهر الالهى نفسه فى مظهره الصورى فهو المبدأ
المكون ، والعلّة الفاعلة ، والهدف الأخير من تعبيراته المتغيرة المتعددة .
وعلى حين يصف « نيقولا دى كوسا » قضاياها عن الله جميعا بأنها قرارات
رمزية تنتسب فى المحل الأول الى استخدامنا للأسماء الالهية ، فإن برونو
يقيم قضاياها اللاهوتية جميعا على دعواه بأن له بصيرة جوهرية تنفذ الى بناء
المادة والصورة ، ومن ثم الى الطبيعة الالهية نفسها . وفى داخل هذا
السياق ، ثمة حقيقة حاسمة هي أن الله هو الكائن الجوهرى الوحيد ، وبالتالي
فإن كل طرائقنا الفلسفية فى التفرقة بين اللاتناهى الالهى والكون موضوع
التجربة ليست الا تفرقات منطقية ، وذلك فيما يتعلق بطبيعته الجوهرية
ووجوده .

وشى ختام كتابه الرئيسى : « فى العلة ، والمبدأ والواحد » (١٥٨٤) ،
يشير برونو الى سمات معينة فى مناقشتنا للإنسان العقلية ، والأخلاقية

بحسبانها البرهان الذى يتوج واحدته الالهية الشاملة *pantheistic monism* (٣٨) فالعقل هو أعلى قوانا الادراكية ، اعنى أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس . ولقد لاحظ نيقلولا دى كوسا من قبل أن الملكتين الأخيرتين تبقيان أميرتين لتناهى الأشياء وتباينهما ، على حين يرد العقل كلى ما هو معقد الى بساطة الماهية الواحدة الكامنة وراء الأشياء . وهذه العملية التبسيطية المختزلة تمر عن اقتناع عقلنا الفطرى بأن هناك جوهرًا واحدًا لامتناهيا وراء تعدد الظروف المتناهية . وهذا هو السطم نفسه الذى يهبط به العقل الالهى أو العلة الأولى فى تكوينه لعالم الحالات المعنوية المتناهية ، والذى عليه يصعد العقل الانسانى فى اكتسابه لمعرفته بالأشياء بوصفها وحدة جوهرية . وفى المجال الأخلاقى أيضا ، نجد سماعتنا الحقيقية فى تأمل الكون بوصفه كلا الهيا . وتتغلب على الخوف من الموت حين نقابل فى الطبيعة الأبدية غير الفانية للمظاهر اللامتناهية للمادة والصورة . أو للعقل . ونفس تأملنا للجوهر الالهى الفريد هو شكل من أشكال جبا للواحد . واننا لنكون حينئذ أشبه باكتائون *Actaeon* فى الاسطورة اليونانية ، فنتحول الى موضوع صيدنا ، ونصلح مع الأحداث الطبيعية جميعها بحسبانها تجليات الهية ، ونحلق الى الشمس الجميلة التى تتطلع اليها رغبنا .

وفترض كل من الجانب الفكرى والجانب الأخلاقى لهذه الحجة أن هناك بيئة تعرف معرفة مستقلة لتأييد الموقف الواحدى (٣٩) ، اذ لا وجود لأساس ادراكى نعمل به مباشرة عن طريق الاستدلال من بعض جوانب طريقتنا الانسانية فى التفكير الى بناء الوجود بأسره ، الا اذا كنا مقتنعين فعلا بناء على اعتبارات أخرى بأن العقل الانسانى حانة متعينة ، ومظهر للعقل الالهى المالحث . وهذه الطريقة العقلانية فى الاستدلال الذى يسير من تفكيرنا الى الوجود الواقعى لا يبررها برونو على أنس معرفة (إبستمولوجية) ولكنه يستند الى ميتافيزيقيا مسبقة عن الصورة والمادة . ما دام العقل ، أو أعلى درجات المعرفة يتفق - حسب تعريفه - مع اتخاذ وجهة النظر الواحدة الى التباين والتغير . ومهما يكن من أمر ، فان التناول الوصفى الصرف للاهلال يعترف بالتفاوت بين تبسيطاتنا أو نماذجنا وبين الحقائق العلمية المعقدة ، وبأن المقصود من هذه النماذج هو أن تساعدنا على المعرفة

بطريقة مناسبة . فتركيباتنا المبسطة لا يلزم عنها بالضرورة أن تكون الواقعية ما هو إلا جوهر بسيط ، بل يلزم عنها ، أن تلك التركيبات ليست إلا وسائل مريحة لتمثيل جوانب مختارة معينة واستخدامها . فنحن نهمل ميلا عقليا إلى الوحدة ، ولكن لا داعي لتفسير هذا الميل على أساس تلك الصورة المسهلة التي قدمها لنا عن السلم انصاعد الهابط للعلو الالهية والمودة التأملية لحالة متناهية إلى أساسها الجوهرى . ولابد حقا أن نتجاوز بحثنا العقلى عن الوحدة مع فكرة أن نوع العلاقة العلية بين الله وبيننا يحدد نوع الوحدة الماثلة . ومن الممكن أن يخرج من الأساس العلى الذى يقوم عليه استدلالنا للعقل عن الله برهان على امتناعنا عن رد كل شيء إلى وحدة الجوهر وجهاته ، وكذلك على امتناعنا عن معاملة المادة والصوره بوصفهما مظهرين للموجود الالهى . ولا حاجة بالنظر إلى الأشياء المتناهية على أنها كائنات جوهرية إلى تقويض الأساس الذى يقوم عليه اثبات وجود الله . وهذا ما يحدث داخل مذهب برونو لأنه يساوى بين الجوهر وبين الوجود المكتفى بذاته ، ولأنه يجعل الوجود نفسه تابعا للمادة والصورة .

وسواء أكانت « واحدة الجوهر » ترضى احتياجاتنا الأخلاقية والدينية أو لا ترضيها ، فإن الأمر يتوقف - على الأقل إلى حد ما - على كيفية مواجهة هذه الاحتياجات . وتهدة القلق الذى نشعر به إزاء الموت بالإشارة إلى أبدية الصورة اللامتناهية أو أبدية العقل لا تتعرض تعرضا سديدا لرغبتنا فى المشاركة الشخصية فى حياة أبدية ، أو فى اهتمامنا الشخصى بمستوى أفعالنا الأخلاقية . فعاشق الله يسعى إلى نصيب من الحياة الالهية ، ومنع ذلك فئمة اختلاف أساسى بين الحصول على هذا النصيب عن طريق انقناء فى مظهر من مظاهر تلك الحياة ، وبين الدخول فى علاقة شخصية نظل محتفظين فيها بتكاملنا الفردى المتناهى ومسئوليتنا الفردية . والله الذى هو خالق حر لا يرتبط بالأشخاص الانسانيين بنفس الطريقة التى يرتبط بها الجوهر الكلى الفاعل بجهاته ارتباطا ضروريا ، ومع ذلك فإن برونو لا يضطلع بدراسة مقارنة لهذه الفروق .

ومن هذا الصراع بين العقول المثلة لعصر النهضة ، لم تنبثق فلسفة مستقرة شاملة عن الله . ولم يكن فى الموقف المتطرف لكل من « لوتز »

و « برونو » ما يشجع على قيام أى تكامل جديد بين الايمان والعقل ، وانما أوحى بدلا من ذلك بأن يقف كل منهما متحفظا ضد الآخر فى كل المسائل التى تتعلق بالطبيعة الالهية ، وبعلاقة العالم بالله . وكان « نيقولا دى كوسا » و « كالفن » أكثر اقتناعا بالطابع المعقول للوحى ومساهمته الايجابية فى النظر العقلى الى الله . غير أن « نيقولا دى كوسا » و « كالفن » قد وضعوا قدرة العقل الانسانى الباطنية على اكتساب أية معرفة فلسفية متميزة بالله موضع الشك ، الأول على أسس رياضية فلسفية ، والثانى على الأسس اللاهوتية للخطيئة الأصلية . ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة فى الفلسفات الحديثة عن الله ، وأعنى بها : نزعة الشك الفلسفية ، والنزعة الايمانية ، والنزعة العقلانية . وقد كان يبدو لكثير من ذوى البصيرة النافذة - وخاصة فى أواخر القرن السادس عشر - أن السبيل الوحيد لتجنب مذهب برونو فى الوهية الطبيعة الشاملة مع الاحتفاظ بشئ من اليقين عن الله - هو تأسيس كل نظر عن الله على الايمان وعلى مضمون الكتاب المقدس . وعندما أضيف الى هذا الاستعداد للاتجاه الى النزعة الايمانية ، وعى جديد بالصعوبات المعرفية التى تحيط بطرائقنا العادية فى المعرفة - انتشرت النزعة الشككية - فى صورها المسيحية والملاحدة - انتشارا سريعا بوصفها موقفا سائدا من التناول الفلسفى لله . ومهما يكن من أمر ، فقد كان من شأن هذا الموقف ، أن يستفز - على سبيل التحدى - الاتجاه المقابل للبحث فى مشكلة الله دون أية اشارة الى الوحى ، ولكن وفقا لحطوط نزعة عقلانية تأليهية أو شاملة الألوهية .

وهكذا دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للاله من خلال التصدع الحافل بالنذر بين النزعتين الايمانية والعقلية ، بين ايمان فقد ثقته فى كفايه العقل على معرفة شئ عن الاله من خلال المبادئ الفلسفية ومناهج البرهان ، وبين عقل انتهى به الأمر الى اعتبار الوحى عاملا خارجا عن نطاق هذا العمل الفلسفى - ومفسدا له . ولم يصدر أى دافع فعال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسيى العصر الوسيط ، وانذين أصبحوا - نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات - أقل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع فى التفلسف عن الله .

الفصل الثالث

هجوم مذهب الشك على معرفة الإله

من قصر النظر التاريخي أن نحاول شق طريق مباشر يصل بين النظريات المتعددة عن الإله ، التي ظهرت في عصر النهضة ، وبين المذاهب النظرية الكبرى التي ظهرت في القرن السابع عشر . ذلك أن الانتقال من عصر النهضة الى العالم الحديث لم يكن طريقا متصلا معبدا ، بل كانت تعترضه فوهات براكين عميقة من النقد الشكاك . ولهذا فاننا لا يمكن أن نفهم المذهبين : العقلي والتجريبي ، في القرن السابع عشر فهما صحيحا الا على خلفية من الجدل المتشكك الذي يذهب الى أن المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة بالكائنات الحقيقية أمر لا سبيل الى بلوغه بواسطة العقل الانساني الطبيعي . ولقد كان المذهبان العقلي والتجريبي من قبيل الاستجابة المحددة لما يثيره مذهب الشك من تحد . فقد حاول كل منهما أن يعيد - بطريقته الخاصة - بناء المعرفة التي تنجح في الاجابة على مذهب الشك . فاذا لم نفحص مدى السلب الشكاك وعمقه فلن نستطيع أن نقدر السياق والدوافع الكليمة وراء كثير من التأكيدات الحديثة لقدرة العقل على المعرفة ، كما لنه نستطيع تقدير التعديلات الهائلة المترتبة على مثل تلك الدعاوى (١) .

أما بالنسبة لرامسنا عن مشكلة الله ، فان هذه الاشارة الى النظرية الشاكاة امر لا غنى عنه . فمن الواضح وضوحا لا مزيد عليه ، أن نسقا من المعرفة المقبولة فلسفيا عن الله ، يقوض الدعائم التي يقوم عليها مذهب

الشك • ولهذا فقد اختار الكتاب الشكاك هذا المجال الذى ادعى فيه العقل الانسانى دعاوى عنيدة دائما بأنه يملك شيئا من المعرفة الجادة - اختاروها هدفا لنقدهم الخاص • كما تعرضوا أيضا للعلاقات افسلسية بين مذهب عن الله ومسائل الاحساس والخلود وأسس الأخلاق • ومن المفيد تاريخيا أن ننظر فى هذا العقنود الخاص من المشكلات من حيث ارتباطه بالتحليل المتشكك لمعرفة الله • فهذا الارتباط يساعد على شرح الكيفية التى كان ينظر بها العقليون والتجريبون الى الصلات القائمة بين الله والطبيعة الانسانية • ولقد أثرت الطريقة التى وضع بها مذهب الشك مشكلة الله تأثيرا عميقا على دور الاله فى مذاهب الفلسفة الحديثة •

ويمتد نطاق الفكر الشكاك ، بوصفه قوة ثقافية رئيسية فى تكوين العقل الحديث ، من حوالى سنة ١٥٧٥ (حين كان مونتاني يقرأ الشكاك الاغريق) حتى سنة ١٧٠٦ (وهو العام الذى توفى فيه بيل Bayle) • وطبيعى أن تصل جنور هذا الفكر الى ما سبق ذلك من الأعوام ، وأن تستمر آثاره ظاهرة بعد انتهاء القرن السابع عشر ، والى ما وراء حدود الثقافة الفرنسية • غير أن أقوى تأثير له - بحسبانه حركة متميزة ومتماسكة نسبيا - قد تحقق على أيدي مجموعة متعاقبة من المفكرين الفرنسيين خلال هذه الأعوام المائة والثلاثين • ومن الممكن تقسيم تطور هذا الفكر على وجه التقريب الى مرحلتين رئيسيتين : المرحلة الانسانية ، والمرحلة المضادة للديكارتية anti-Cartesian • وتتسم المرحلة الأولى بإعادة التعبير عن مذهب الشك الاغريقى بالمصطلحات الانسانية والدينية ، وبالمصطلحات المضادة للنزعة الاسكلائية على أيدي مونتاني وشارون Charron • وفى المرحلة الثانية ، كان على مذهب الشك أن يدخل فى حسبانته نمو العلم الحديث والمذهب العقلى الديكارتى • وكان جاسندى Gassendi وهوويت Huet المثليين المتحدثين باسم هذا الجانب من النقد الشكاك • أما النتائج الباقية لهذه الحركة كلها فقد بلورها بيل Bayle فى نهاية الامر ، فكان أن زود عصر التنوير بمنهج نقدى فى حملته على المؤسسات الدينية والاجتماعية التقليدية •

١ - احياء مذهب الشك القديم

لا ننظر الى عصر النهضة الا نظرة رومانتيكية خالصة ، ومن جانب واحد حين نرى فيه مجرد تقبل مرح للعالم لا يعكر صفوه شيء ، ومجرد تمجيد للانسان وملكوته . وقد كان ثمة اتجاهات تنحو هذا المنحى في المرحلة الايطالية المبكرة ، بيد أن أصحاب النزعة الانسانية وفلاسفة عصر النهضة المتأخرة ، وخاصة في فرنسا ، اتخذوا مواقف أضعف ثقة بالانسان وبدوره في الكون . وأخذ ذلك الثناء المتغنى بالكرامة الانسانية وبالقدرات الانسانية يبدو على شيء من الحماقة بالنظر الى وقائع الوجود الانساني القاتمة أشد القاتمة . وبزغ نوع من الارتياح في أن الانسان قد لا يكون موهوبا بمثل تلك الملكات الرائعة ، وما نحن أولاء نراه يستسلم متحمسا لأعمال تتسم بالتطير واللائسانية .

ويبدو أن ثلاثة تيارات محددة تحديدا واضحا في فكر عصر النهضة قد مهدت التربة لاستقبال مذهب الشك : النقد العام للتقاليد ، اخفاق الفلسفات الجديدة ، والدراسة المتجددة للمنابع الفلسفية القديمة . والعامل الأول من هذه العوامل يميز عصر النهضة الانتقالى ، ذلك العصر الذى شهد تغييرات ثورية في المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية . وعلى الرغم من الروابط المتينة العديدة بماضى العصر الوسيط - وهي الروابط التى يكشف عنها باستمرار البحث التاريخي الحديث - كانت هناك أيضا ألوان من الرفض الأصيل للمعتقدات السالفة في تلك المناطق . وكان من المحتم أن يثار هذا السؤال وهو : الى أى مدى يستطيع النقد السلبي أن يضى ، وأين ينبغي أن يبدأ العمل في إعادة البناء ؟ وقد تم العثور - ولو مؤقتا على الأقل - على نوع من الأساس الصخري المتين في بعض النقاط الايجابية التى تقوم بهمة التجميع : كالدولة القومية ، والكتاب المقدس ، وانفرياء الميكانيكية الجديدة . ولكن ، لم يكن من اليسير في الفلسفة أن تؤمر عملية الشك بالتوقف . فاذا كانت المعتقدات والمؤسسات الماضية على مثل هذا الزيف والاستعباد ، ومع ذلك فقد ظفرت بتأييد حار من أجيال من أذكيا الرجال - فكيف يمكن أن نثق بعد ذلك بعقولنا ، وبمطلعاتها الى

الحقيقة ؟ وقدّم مذهب الشك الاجابة الحاسمة بأنه ينبغي لنا أن نتخلّى عن محاولتنا للوصول الى الحقيقة النظرية ، وأن نركّز طاقاتنا على المسائل العملية ، والقواعد الاحتمالية .

وتلقّى هذا الاقتراح مزيداً من التأييد نتيجة لاختفاق فلاسفة عصر النهضة في تشييد آراء خاصة بهم ثابتة عن العالم ، فقد وجدوا أنه من الأسير عليهم هدم الصرح الاسكلاني بدلا من بناء دور صغيرة يمكن أن يعيشوا بين ظهرانيها . وكان عليهم في الممارسة الفعلية أن يستخدموا كثيرا من المناهج والمبادئ والمفاهيم الاسكلائية المتنكرة في عناية ، ولكن دون أن يقدموا معياراً يمكن الوثوق به لتمييز الغث من النخمين ، ولم يعرضوا أى ضمان على أن العقل والحواس لن تعاود خداع الناس مرة أخرى . وعلى هذا ، فقد لاحظت نزعة الشك على أنها الموقف السليم الوحيد الذي يمكن أن يتخذه أصحاب الروية في عصر اتسم بالفلسفات الهزيلة التي لم تكن نقدية في أساسها ، او قادرة على تفسير التجربة الانسانية تفسيراً شاملاً .

وكان التشجيع المباشر على سلوك هذا السبيل صادراً عن اهتمام عصر النهضة بالفلاسفة اليونانيين والرومانيين القدماء . ولم يكن من الممكن احياء هذه المناهج احياء متكاملًا دون ادراج مدرسة الشك انقدية ، تلك المدرسة التي ازدهرت منذ بداية القرن الثالث قبل ميلاد المسيح حتى نهاية القرن الثاني الميلادي . وقد كان هناك نوعان رئيسيان من الفكر اليوناني المتشكك : الفكر البيروني Pyrrhonian والفكر الاكاديمي (ويشير اليهما الاتباع المحدثون عادة بالشكاك والاكاديميين على التوالي) . ولقد اشتقت الاتجاه البيروني اسمه من بيرو Pyrrho من مواليد اليس Elis ، وهو الذي نصّح الناس بالارتياح في قواهم الادراكية ، وبتهدئة غواظهم للوصول الى حياة هادئة . أما الاكاديمية الافلاطونية الجديدة تحت اشراف ارسسيلات Arcesilas و كارنيادس Carneades فقد أنكرت انكاراً قاطعاً امكان وصولنا الى أية معرفة او حقيقة ، وشنت هجوماً عنيفاً على المذاهب الرواقية عن الله ، والعناية الالهية ، والفضيلة . وبدلاً من البحث عن المعرفة المحددة دعا الاكاديميون الى نظرية عن الاحتمال ، وعن الاتساق بين أفكارنا . وكان

سكستوس امبريقوس Sextus Empiricus (٢) هو آخر الشكاك اليونانيين، وهو أيضا مؤرخ هذه الحركة كلها . وفيما عدا بعض الاشارات التي نجدها عند فلاسفة المدارس الأخرى ، فإن معظم ما نعرفه عن مذهب الشك اليوناني جاءنا من سكستوس ، وكان هو نفسه يعتنق « البيرونية » المتطرفة التي يرجع فيها حكمه على المعرفة ، بل لا يفاخر حتى بالانكار الصريح الذي يعلنه الاكاديميون . غير أنه قد سجل في كتابيه الباقيين : - « الخطوط العامة للبيرونية » و « ضد أساتذة العلوم » - مجادلات المتحدثين باسم مذهب الشك تسجيلا أميناً .

وقد ترجم هذان الكتابان الى اللاتينية سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٦٩ ، كما صدرت لهما طبعة باليونانية واللاتينية معا عام ١٦٢١ (٣) ، ولقى الكتابان رواجاً بين جمهور واسع من القراء الذين وجدوا فيهما رصيда من الحجج ، وموقفا شاملا عمليا من الحياة ، قبل كل شيء . والواقع أن « سكستوس » قد أكد أن مذهب الشك ليس مذهباً نظرياً بقدر ما هو طريقة للحياة ، وقدرة عملية للعقل . وهناك منبعان ينبثق منهما موقف التشكك : منبع نفسى ، وآخر منطقي (٤) . فمبنؤه النفسى هو ذلك الأمل الذى لا يشبع والذى يراود الناس جميعاً فى الرضا العقلى ، أو فى سكينه الروح . وتفسير مذهب الشك لهذا الحنين هو أن الناس ينشدون راحة البال بأى ثمن . ولما كانت دعوى امتلاك الحقيقة الموضوعية عن وجود الأشياء ومعيار السلوك الانسانى تؤدي حتما الى المنازعات والصراع ، فينبغى للرجل الحصيف أن يتخلى عن هذه الدعوى القاتلة ، وسيتمتع براحة البال حين يتنازل عن كل مطلب للمعرفة الميتافيزيقية والاخلاقية . بيد أنه لابد من الدفاع عن هذه اللؤلؤة العظيمة بالمبدأ المنطقى فى توازن القوى ، وهو وسيلة مدروسة لاقامة التوازن بين أى قضية والقضية التى تناقضها . فبدلاً من أن يختبر العقل المتشكك سحرة أية قضية مطروحة اختباراً مباشراً ، يركز على وضع هذه القضية فى علاقة تضاد مع قضية أخرى . وعلى هذا النحو تعامل القضايا جميعاً على أنها متساوية فى الاحتمال وعدمه ، وبهذا يمنع العقل من ابداء تسليمه التام بأية عبارة تطلق على الواقع . ومن خلال هذا التعليق المتعمد للحكم ، يجد المتشكك نفسه فى موقف يحسد عليه : فهو يواصل بحثه عن الحقيقة ،

ولكنه يستطيع في أية لحظة أن يمتنع عن التسليم ، ولهذا يتمتع براحة باله على أنها الحير الأعظم .

وهذه السياسة العامة لالغاء كل دعوى بامتلاك الحقيقة عن طريق مبدأ التوازن ، قد تطورت بالتفصيل في الأدلة الشهيرة التي وضعها الشكاك لتبرير تعليق الحكم (٥) . وهي الحجج المميزة أو الطرائق الخاصة بوضع علاقة تناقض بين العقائد المتعددة التي يعتنقها اغمار الناس والفلاسفة . والشئ الدال بالنسبة لمشكلة الله هو أن تلك الأدلة لتبرير تعليق الحكم تؤكد تهافت شهادة الحواس وتناقضها . وانتيجة المزدوجة لهذا هي أن الحواس لا تدرك الوجود الحقيقي ، وأن الفهم الذي يعتمد على معطيات الحواس عاجز هو أيضا عن معرفة أى شئ عن الموجودات الحقيقية من خلال الأدلة النظرية القائمة على الحس . وهذا من شأنه أن يستبعد أية أدلة ذات أسس تجريبية على وجود الله . أما في المستوى العملي ، فيستخدم تباين المعايير الأخلاقية ، والعادات الدينية لتقويض الثقة في أية حقائق أخلاقية ودينية يسلم بها الجميع .

ويكمن وراء موقف الشك بأكمله افتراض بأننا لا نستطيع أن نعرف الا ما يظهر لعقولنا ، ولا نستطيع أن نعرف الوجود الحقيقي للأشياء ، وبعبارة أشد صرامة ، يذهب «بيرو» الى أن المرء لا يستطيع أن يؤكد ، أو أن ينكر ، أية معرفة بعالم الوجود الواقع عبر الظواهر ، وكل ما يمكن أن يتأكد منه هو معرفة الظواهر ، أى الادراكات الذاتية ، أو حالات العقل وما يصاحبها من مشاعر . والمثل المفضل لدى الشكاك هو أنه على استعداد للتسليم بأن الثلج «يبدو» أبيض اللون ، وأنه يشعر نحوه بشئ من عدم الارتياح ، ولكنه لن يتهور باضافة «أنه» أبيض وبارد في طبيعته الحسية الخاصة . و «الأشياء» الوحيدة المقبولة للنظرة الشكاكية هي هذه الظواهر الذاتية الحسية . أما التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها عن الموجودات الحقيقية ، والطبائع الجوهرية المتميزة عن انطباعات الإنسان الحسية ومشاعره فلا يمكن التدليل عليها داخل سياق مذهب الشك ، على الرغم من الامتناع الشكلي لأتباع «بيرو» عن نفيها نفياً قاطعاً .

ولكى نفهم موقف مذهب الشك من الاله ، فلا بد من استخلاص نتيجة

أخرى من هذه النزعة الظاهرية المتطرفة ، وهذه النتيجة تتعلق بطبيعة البيئة والبرهان (٦) . فثمة فجوة لا سبيل الى عبورها بين ما هو سابق على البيئة pre-evident وبين ما يثنى انبينة nonevident . فظواهر الحس - السابقة على أى تفكير - بيئة بالنسبة لنا ، وهى وحدها البيئة ، ولهذا لا تحتاج الى أى برهان عقلى ، بل الى مجرد التحليل الوصفى الدقيق . وتؤلف انطباعاتنا ومشاعرنا الخاصة مجالا مغلقا على ذاته ، ومنعزلا انمزالا تاما عن مجال الأشياء غير البيئة أو الموجودات الحقيقية الخارجة على التفكير العقلى . وما من مجهود عقلى يمكن أن يوسع من نطاق البيئة ليشمل موجودات غير - بيئة فى أصلها ، اذ لا وجود لأية روابط قابلة للكشف بين ادراكاتنا الحسية وعالم حقيقى متميز . ومن ثم لا يستطيع البحث العلمى أن يحصل ولو على بيئة وسيطة لموضوعاته : فالدليل البرهانى على الموجودات الحقيقية المتميزة عن حالات وعينا الخاصة أمر يند عن قدرة العقل الانسانى . وبشبه سكستوس محاولات الوصول الى دليل صارم بمسابقة لرمى السهام : فقد تمكن بعض السهام من اصابة الهدف ، ولكننا لن نستطيع أن نحدد بيقين تام أى السهام أصابت الهدف فى الحقيقة وأياها لم يصبه . وفى هذه القضية الحيوية عن استحالة البرهان ، يتخطى موقف تعليق الحكم المحايد ، ويستبعد بذلك البرهان الوجودى .

فاذا أخذنا بهذه المقدمات العامة ، لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذى سيتخذه «سكستوس» ازاء الله . والواقع أن موقفه الشخصى لا ينفى الدين ولا ينفى الألوهية ولكنه ضرب من اللادرية النظرية . وفى مجال العمل ، نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله ، وأن يشارك فى العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض . وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الايمانى من المحدثين - أمثال شارون وهويت - الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى وبين الايمان العملى بالله . ومهما يكن من أمر ، فلم يكن سكستوس يريد - حتى فى المسائل النظرية - أن ينكر وجود الاله ، أو المعرفة الانسانية ، ولكنه كان يريد أن يحتفظ بالتعليق المتشكك للحكم . ويختلف سكستوس عن هربرت اسينسر والادريين المحدثين فى أنه لا يصر على لادريته نحو الاله ، كل ما فى الأمر أنه يطبق مبداه الكلى بالامتناع عن اعطاء

أى حكم على العالم القائم عبر الظواهر • ولكنه يجد من العسير عليه فى
مجرى المناقشة الفعل أن يحافظ على هذا التوازن البديع من عدم الالتزام
المدروس •

وعضى التعليل على مرحلتين : أصل فكرتنا عن الآله ، وصحة الأدلة على
وجوده أو عدم وجوده (٧) : المسألة الأولى نفسية ، والثانية ميتافيزيقية ،
وأن وقعت المسألتان داخل ما يطلق عليه الرواقيون اسم انفيزاء أو فلسفة
الطبيعة • وجدير بالذكر أن سكستوس نفسه يعطى الأولوية للقضية
الميتافيزيقية ، ومن ثم فانه لا يسبق النظرة الثورية التى أتى بها كل من
ماركس ونيتشة ، حين يذهب كل منهما الى أن مسألة وجود الآله قد استقرت
على النفى فى اللحظة التى نبين فيها نشأة فكرة الله •

والواقع أن سكستوس ينتقد التفسيرات النفسية الشائعة جميعا نقدا
شديدا ، وهو يوجه الانتباه الى ما بين هذه التفسيرات من عدم اتفاق ،
متخذاً منه علامة على أننا لا نستطيع أن نصل الى اليقين فى هذه المسألة
عن هذا الطريق أو ذاك • وهو يقسو قسوة خاصة على الراى القائل بأن
الآلهة عبارة عن أساطير اجتماعية اخترعها المشرعون المحنكون لكى يخلعوا
شيئا من القداسة والسلطة على شرائعهم • ويتساءل سكستوس : من أين
استقى المشرعون مفهومهم عن الآله ، أو عن الآلهة أو عن الطبيعة الالهية
(وهى ألفاظ يستخدمها بالترادف) ، وكيف يعتمدون على استجابة بالتبجيل
والخشية من الشعب • وعلى هذا النحو ، تتعرض للنقد نظرية «ايوهيميروس
Euhemerus » الملحد التى تذهب الى أن الآلهة ليسوا سوى رجال الهوا
أنفسهم ، لأنها تفترض وجود فكرة عامة ومقبولة على نطاق واسع عن الآلهة.
أما ما يزعمه المذهب الأبيقورى من أن الآلهة يصنعون على صورة الرجال
السعداء والحكام فيثير هذا السؤال : لماذا لا يتم هذا الاسقاط للصفات
الانسانية المرغوب فيها على عمالقة من الناس بدلا من الآلهة ؟ فورا هذا
التجسيم anthropomorphic يكمن اعتراف ضمنى بأن بعض الكمالات
المعينة تنتسب انتسابا صحيحا الى الآلهة ، وإن يكن ذلك على نحو يختلف
حتى عن أسعد الناس حالا • كما أن سكستوس لا يزال غير مقتنع بالمقارنة
الأرسطية بين المحرك الأول وبين قائد جيشه هو الكون المنظم ، فهذه مقارنة
مبهوشة ، ثم انها تفترض أيضا شيئا ما عن الالهى •

فاذا عاد سكستوس الى المسألة الميتافيزيقية عما اذا كان الاله موجودا حقا ، عمد الى تضيق نطاق البحث تضيقا شديدا ، وبدلا من استعراض المواقف اليونانية الرئيسية - كما فعل في المسألة النفسية - اقتصر على فحص الحجج الرواقية ، لأنها كانت أكثر الحجج شيوعا في عصره .

وتقدم الرواقية أربعة أدلة رئيسية : من التصديق العام ، ومن النظام الكوني ، ومن نتائج الاتحاد المتناقضة ، ومن التفنيد المباشر للحجج الالحادية . والنقطة الأولى هي أن الناس جميعا يتفقون على وجود الله ، وعلى طبيعته بوصفها غير قابلة للفناء ، وكاملة السعادة ، وعلى واجب الناس بعبادته . وهذا الجوهر المشترك للاعتقاد يظل باقيا ، على الرغم من الاختلافات الكبرى القائمة حول صفات الله الثانوية والطريقة الصحيحة لتمجيده . أما الشكل الخاص الذي يعرض به سكستوس الدليل المستمد من النظام الكوني ، فيؤكد الأصل الرواقي لهذه الحجج . فمادة الكون لا متحركة ، ولا شكل لها في ذاتها ، غير أن التجربة تكشف عن عالم ذي حركة منتظمة ، وأجسام ذات أشكال محددة ، ومن ثم لابد من وجود محرك كلي ، أو صانع ، يشرح في الكون بوصفه روح العالم ، مثلما تحرك الروح افردية الجسم الانساني . وهذه الحجة تنهض على وجود روح كونية باطنة ، لا على وجود اله متعال . وتقرر الحجة الثالثة أن انكار الله يقلب الفضائل جميعا رأسا على عقب ، وبالتالي سيجعل الحياة الشخصية والاجتماعية أمرا لا سبيل الى احتماله . والتعريفات الرواقية للمعدالة والحكمة والقداسة ، وغيرها من الفضائل ، محوطة باطار بحيث تتضمن في معانيها اشارة الى الطبيعة الالهية . وفي الحجة الأخيرة محاولة للرد على الاعتراضات الالحادية مثل الاعتراض القائل بأن الاله لا يتمتع الا بوجود مثالي ، كوجود الحكيم الرواقي الشهير الذي لا وجود له .

ومعظم حجج « سكستوس » التي يرد بها على هذه الاعتراضات تستند الى التقدير الضعيف غاية الضعف الذي يضعه الفلاسفة اليونانيون السابقون على المسيحية عامة لفكرة اللاتناهي واللاتجسد . فهم لا يعدون هاتين الصفتين من كمالات الوجود انفعلي ، بل من نقائصه . فاللاتناهي معناه الوجود الناقص ، والافتقار الغامض الى طبيعة متعينة ، على حين أن اللاتجسد معناه

غياب الأساس العضوى للفعل . وبالتالي اذا كان الله لا محدودا وبغير جسم . فانه سيكون أيضا بلا حياة وعاجزا عن انفعال . والافتراض الضمنى هنا هو أن الحياة والقدرة الفاعلة يرتبطان دائما بالجسم العضوى المتعين . وهذا الضرب من الهجوم قد فقد قوته الأصلية خلال القرن السادس عشر نتيجة للتطورات المسيحية التى دخلت على الفلسفة واللاهوت ، غير أن حجة أخرى قائمة على طبيعة الفضيلة احتفظت بما فيها من جاذبية . فإذا كان الله متحليا بالفضائل كلها ، فلا بد أن يكون خاضعا لشروطها الداخلية ، فهو لا يمكن أن يملك - على سبيل المثال - فضيلة القدرة دون أن تكون له قابلية للتغير ، وبالتالي قابلية فساد وجوده . وإذا كانت الحكمة هي معرفة للأشياء خيرها وشرها ، إذن ، فلا يمكن أن يكون الله حكيما دون أن يتعرض مباشرة للعذاب والشر . وقد أتكرت هذه المصادر - شأنها في ذلك شأن هويتهيد . Whitehead وبرايتمان Brightman وغيرهما من المنادين المعاصرين . بوجود جانب متناه متلق في الله - امكان معرفة الشر الا بمعاناة تجربة فعلية للعذاب والمحدودية ،

وأعلن سكستوس نفسه أن الحجج المتضاربة تؤدي الى الاحراج ، مما يرغمه على الانتهاء الى أن مشكلة وجود الله لا سبيل الى القطع فيها برأى . ويتقدم باعتبارين ايجابيين لتدعيم التعليق الشكاك للحكم في هذه المسألة ::

(١) وجود الله مسألة غير بينة nonevident ، ذلك أنها لو كانت سابقة على البينة pre-evident لما تنازع الفلاسفة حولها . ومع ذلك فان وجود الله غير البين لا يمكن البرهنة عليه من حقيقة أخرى تؤخذ على أنها نقطة البداية فى الاستدلال ، ذلك أن النظرية الشكاك في البينة تدحض أى برهان على الموجودات غير البينة المتميزة عن ادراكاتنا الحسية . فإذا كانت نقطة البداية فى البرهان المقترح هي نفسها سابقة على البينة ، كان وجود الله بينا هو أيضا ، ما دامت الحركة الصحيحة الوحيدة للعقل النظرى . هي وصفه الدقيق لما هو بين فعلا قبل القيام بأية محاولة للاستدلال . ولكن اذا كان وجود الله سابقا على البينة باندراج داخل حقيقة بينة ، فلا حاجة بنا الى أى دليل ، كما لا يمكن قيام أى نزاع . فإذا كانت نقطة البداية فى دليل ما غير بينة ، فانها ستبقى كذلك دون علاج ، وبالتالي ستمنع

أى استدلال على الله من أن يستقر استقرارا صحيحا على مثل هذا الأساس .
البرهاني .

(٢) ويتساءل سكستوس بعد ذلك عما إذا كانت العناية الالهية وتدبير الكون أمرين نستطيع معرفة وجودهما . والامكانيات الثلاث هي أن الله يمارس علمه السابق وتدبيره بالنسبة للأشياء جميعا ، أو بالنسبة لبعضها ، أو بالنسبة للأشياء على الإطلاق . ويسارع « سكستوس » الى استبعاد العناية الكلية لأنها لا تتفق مع وجود أى شر في الكون . أما العناية الجزئية فتثير هذا السؤال : لماذا يهتم الله ببعض الأشياء ولا يهتم بها جميعا ؟ فإذا كان لديه الإرادة والقدرة على العناية الكلية ، فسوف يعنى بالأشياء جميعا ، بيد أن وجود الشر يستبعد هذا الحل . فإذا وجدت لديه الإرادة ، ولم توجد القدرة ، كان أضعف من مبدأ الشر ، أما إذا وجدت لديه القدرة ولم توجد الإرادة ، كان في هذه الحالة شريرا ، فإن لم توجد لديه القدرة ولا الإرادة ، كان كائنا ضعيفا وشريرا في آن معا . وما كان من المحتمل أن يستجيب « سكستوس » بكثير من الحماسة للصورة التي يرسمها وليم جيمس لألوهية محدودة مناضلة تحتاج الى معونتنا الانسانية لكي يسود مبدأ الخير . وبدلا من أن يقبل سكستوس هذا الافتراض ، ينتهى في بساطة الى أن الموقف الثالث هو أكثر المواقف معقولة ، وأعني به - أن الله على قدر تمييزنا - لا عناية له بالكون .

وما يجعل هذه الحجة الديالكتيكية شائقة لدى انقراء المحذنين ، هو أن سكستوس (على خلاف « بيل » و « فولتير ») لا ينظر الى المسألة منذ البداية على أنها مشكلة أخلاقية عن العلاقة بين اله خير واله شرير في العالم . ولكنه يقرر في بساطة - دون تدليل على قوله - بأن حقيقة انشر تتنافى مع عناية الله الشاملة . وينصب اهتمامه على استخدام تحليل العناية الالهية بوصفه سندا معرفيا (إبستمولوجيا) للموقف الشاك في قدرتنا على معرفة الله . « فإذا لم يكن الاله يمارس فكرا مسبقا عن أى شيء ، ولم يكن ثمة وجود لعمل أو نتاج من صنعه ، لم يعد هناك من يستطيع أن يعين مصدر ادراك وجود الاله ، ما دام لا يظهر بنفسه ، ولا يدرك بواسطة أى شيء من صنعه (٨) » . وإذا لم يكن للاله علم سابق بالكون ، لم يحمل الكون.

أشبه بالاله يمكن أن يكتشفه العقل الانساني ، وأن يستخدمه أساسا
لبرهان عقلي على وجود الاله . فوجود الاله غير بين في ذاته (الحجة رقم ١) ،
ولا وجود لآى أساس في الأشياء الأخرى للوصول الى وجوده عن طريق
الاستدلال (حجة رقم ٢) .

ومن المشكوك فيه أن يكون « سكستوس » قد بقى داخل حدود مذهب
« بيرو » في تعليق الحكم ؛ ذلك أن تفكيره يؤدي الى انكار صريح لامكان معرفة
وجود الله ، أيا كان انكاره – المرتد على أفكاره السابقة – بأنه التزم
أية التزامات سلبية . فمن العسير أن نمنع مذهب « بيرو » من التحول
الى مذهب الشك الأكاديمي دون اضعاف التحليل نفسه . والحجة كلها
قائمة على النظرية الظاهرية في البيئة وفي موضوع المعرفة ، وحين يتبع المرء
هذه النظرية دون تناقض ، فانها تؤدي الى رفض حاسم لامكان اثبات وجود
الله اثباتا صحيحا .

ولقد كانت النزعة الظاهرية phenomenolism عند الشكاك
الاغريق أمرا شجعهم تهاافت النظريات الرواقية والابيقورية في المعرفة .
وجاء الشكاك فعمموا عجز هذه النظريات عن تفسير نشأة التصورات العامة
واشارتها الى الأشياء الحقيقية ، وانتهوا من ذلك الى أنه لا وجود لمعرفة وراء
البيئة المباشرة لظواهر الحس . بيد أن مسألة من المسائل المتحدية التي يثيرها
الاحياء الحديث لمذهب الشك هي : هل من الممكن قيام رأى آخر عن البيئة
وعن موضوع المعرفة في ظروف تاريخية ونظرية مختلفة ؟ فلقد كان رواد
الحركتين العقلية والتجريبية مقتنعين بأن مشكلة النزعة الظاهرية ينبغي أن
يعاد وضعها بطريقة جديدة ، لا أن تتكرر بنفس العبارات القديمة ، كما
كان اتجاه معظم الشكاك المحدثين .

ولم يكن سكستوس امبيريقوس المصدر أنقديم الوحيد للموقف المتشكك
نحو الاله في عصر النهضة . فكتاب بليني Pliny في « التاريخ الطبيعى »
و « محاورات » لوسيان ، و « بحوث » بلوتارك عن « النبوءات » وآلهة المصريين –
هذه الأعمال جميعا قد أثارت كثيرا من الشكوك حول وجود الاله ،
والعناية الالهية ، والعبادة الدينية ، وخلود الروح الانسانية . وفي قصيدة

لوكريشيوس العظمى عن « طبيعة الأشياء » وجد قراء عصر النهضة نظرة ذرية الى العالم ، استبعد منها الله والخلود . غير أن شيشرون قد شجع قبل كل شيء على اشاعة جو عقل من الشك ببحثه عن « طبيعة الآلهة » و « عن التنبؤ » . وقد طور شيشرون - وهو من الشكاك الاكاديميين - طريقة توازن القوى ببراعة أدبية عظيمة ، وذلك لكى يحدد أكثر المواقف احتمالا من المشكلة . واستخدم قالب الحوار لكى يكشف عن تهافت اللاهوت الطبيعي عند كل من الأبيقوريين والرواقيين . وسرعان ما فطن « مونتاني » وغيره الى المنطق المتفوق الذى ينطوى عليه حوار المتحدث باسم نزعة الشك عندما أخذ يفند حجج وجود الله القائمة على الاتفاق العام ونظام الكون . غير أن شيشرون قد أكد - فى موضع آخر - ايمانه بالله وبالخلود ، وبدين مفيد من الناحية الاجتماعية . وكان أعمق ما أثر فى خيال كثير من أصحاب النزعة الانسانية تلك الملاحظة الحتمية التى يقول فيها المدافع عن الشك فى « عن طبيعة الآلهة » : « لقد أفضيت بكلماتى ، لا لكى أهدم الايمان ، بل لكى أقدم لكم صورة عن الغموض الذى يكتنف المسألة كلها (عن وجود الله ، والطبيعة الجوهرية) وعن الصعوبات التى تواجه أية محاولة لتفسيرها » (٩) . والاعتقاد بأن اليقين النظرى فى هذه المسألة يتجاوز قدرتنا . مع القول بأن الحياة العملية تتطلب اعتقادا فعلا بالله والخلود هو بالضبط هدف مونتاني وشارون ، الوريثين الروحيين لسكستوس وشيشرون فى عالم عصر النهضة .

٢ - مونتاني وشارون

ينظر عقل ميشيل دى مونتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢) فى اتجاهين : فهو يعبر تعبيرا أدبيا كاملا عن حركة فكرية شكاكية أخذت تنضج فى فرنسا على مدى نصف قرن من الزمان ، كما يزود الكتاب الشكاك الذين ظهروا فى العصر التالى بنبع لا يفيض ماؤه . ولقد كانت الأعوام الخمسون التى سبقت الطبعة الأولى من « مقالات » مونتاني (١٥٨٠) أعواما مضطربة فى تاريخ فرنسا الفكرى وفى الحياة الفرنسية السياسية والدينية على السواء . ففى مستهل هذه الفترة ، غمرت فرنسا طباعات من الشروح على أرسطو ، كتبها فلاسفة ايطاليون وعلى رأسهم « بيترو بومبوناتسى » Pietro

Pomponazzi من جامعة بادوفا • وكان أتباع بومبوناتسى المقتنعون به ، يشغلون كراسي الفلسفة الرئيسية في باريس ، وعملوا على نشر شرحه لأرسطو المأخوذ عن ابن رشد • ومن هؤلاء البادوفيين ذوى النفوذ كان فرانيسكو دى فيكومركاتو Francisco de Vicomercato الذى كان أستاذ الفلسفة الملكى (المعين من قبل الملك بمنحة ملكية) في باريس من سنة ١٥٤٢ حتى سنة ١٥٦٧ • وفى خلال النصف الآخر من ذلك القرن ، ساعدت مؤلفات جيرونيمو كاردانو Geronimo Cardano على نشر مذهب مدرسة بادوفا الطبيعى (١٠) •

وكانت الأرسطية الفلسفية التى عرضها بومبوناتسى وأتباعه تذهب الى أن الفلسفة البحتة لا تستطيع أن تدافع عن خلق حر ، أو عن رعاية الهية ، أو عن خلود شخصى • وعلى هذه النظريات أن تتسحب أمام براهين فلسفة الطبيعة الصلبة التى تؤيد أبدية المادة ، وحتمية القوانين الطبيعية للحركة ، وفناء روح الفرد الانسانى بموت الجسد • وكل ما تستطيع الفلسفة أن تؤكده هو أن الله ليس خالقا حرا ، بل صانعا ضروريا لعالم الحركات المادية ، ولابد أن تتمشى أفعاله مع قوانين الطبيعة العامة ، وبهذا تنكمش العناية حتى تصل الى نقطة التلاشى ، وتعزى المعجزات الى الجهل الانسانى بقوى الطبيعة • وتستند الأخلاقيات الى النظرية انرواقية الباطنية الخالصة عن العدالة الطبيعية ، لا على الجزاء الالهى أو الخلود الشخصى • وثمة جانب معين من العقل الانسانى يبقى بعد الموت ، ولكنه لا يبقى الا من خلال اندماجه في العقل الكلى للشخصى • وكان فلاسفة الطريقة البادوفية يبرزون عادة - هربا من الرقابة اللاهوتية السائدة - تلك التفرقة بين ما تبرهن عليه الفلسفة وما يعلمه الايمان بوصفه حقا • ومع أن الخلق والعناية الالهية والخلود لا تتمتع بأى سند برهانى في المجال الفلسفى ، الا أنها تظل بلا مساس بوصفها حقائق أو بنود الايمان المتعالى على الطبيعة. وهذه النظرية المربحة عن نوعين منفصلين تمام الانفصال من القضايا كانت ذات مزايا عديدة بوجه خاص بالنسبة لأصحاب المراكز الجامعية ، كما كانت الحال في بادوفا وباريس حيث كان الفلاسفة حريصين على عدم الاصطدام بالكلية اللاهوتية •

وفى مواجهة هذا المذهب الملزم للنزعة الطبيعية انفسية philosophical

naturalism فقد كثير من المسيحيين الذين عاشوا في فرنسا القرن السادس عشر - ثقتهم في فلسفة أرسطو التي بدت لهم كققدانهم لكل ثقة في العقل الانساني وفي المغامرة الفلسفية ككل سواء بسواء . فلما كانوا غير متأهبين لقبول ذلك الموقف الفصامي الذي يتطلبه الانشقاق بين البراهين الفلسفية وحقائق الوحي ، فقد أصبحوا شكاكاً في قدرة العقل انطبعي والفلسفة على الوصول الى أية معرفة يقينية . وهكذا تبدى مذهب الشك في المسائل الفلسفية على أنه أسلم طريق للحفاظ على الايمان الأرثوذكسي ، وهذا هو الدافع الذي يكمن وراء انشكاك اليمانيين *fideistic skeptics* الذين سعوا الى الجمع بين الشك في قدرات العقل الطبيعية وبين الايمان بوحى متعال على الطبيعة . وانا لنجد جرعة قوية من المذهب اليماني في أعمال تمثل هذا الاتجاه في كتاب مثل « خطبة عن عدم اليقين في العلوم وغرورها وعن سمو كلمة الله » (١٥٢٧) تأليف كورنيليوس أجريبا *Cornelius Agrippa* ، وكذلك في كتاب « الأكاديمية » (١٥٤٨) لعمرتالون *Omer Talon* وكتاب « لا شيء يعرف » (١٥٨١) لفرانشيسكو سانكس *Francisco Sanches* ، فهؤلاء الكتاب ندودا بارسطو تنديدا قويا بوصفه عدوا للحق المسيحي ، كما هاجموا فلاسفة بادوفا وأتباعهم بوصفهم لصوص الايمان . وربما استخدم « سانكس » نزعة الشك أيضا بحسبانها سلاحا ضد التأكيدات القطعية التي نجدها في نزعة يرونو الطبيعية الانهية الشاملة .

غير أن الاهتمام بحقائق الوحي لم يكن العامل الوحيد انذى يفسر لنا انتشار مذهب الشك انتشارا واسعا ابان عصر النهضة الفرنسى المتأخر . فلقد كان هناك - بالانضافة الى الشكاك اليمانيين - اتجاه قوى مماثل ينحو الى مذهب الشك المتحرر (١١) *Freethinking skepticism* . فلقد كان بعض المفكرين الأحرار أو الإباحيين ملحدين أصلاء ، بيد أن معظمهم كانوا ممن يمكن أن نطلق عليهم اليوم اسم التالهييين *deists* ، أو رجال الدين الطبيعي ، أعنى أنهم يؤمنون بالله ، وبالقانون الأخلاقى الرواقى في معظم الأحيان ، ولكنهم لم يكونوا يؤمنون بالمسيح أو بالكنيسة . وكانت هذه الجماعة تذهب الى أنه ، لا الحقائق الطبيعية ، ولا الحقائق العالية على الطبيعة ، يمكن أن تعرف بواسطة العقل النظرى ، وبالتالي فقد أدت نزعة انشك

المتحررة اما الى الشك التام والفوضى الأخلاقية ، أو الى اعتقاد على محض
في الله ، وفي قانون أخلاقي طبيعي ، دون أى وحى متعال على الطبيعة ،
أو دون أية عبادة .

ومن العسير حين نتعرض لحالة كاتب شكاك أن نحدد ما اذا كان إيمانيا
أو مفكرا حرا ، لأن الحد الفاصل بين الاثنين غامض متحول . وربما كان
« مونتاني » مثلا طبيبا على هذا الغموض ، ولكن من الأرجح أن موقفه الشخصى
كان هو موقف الشك الإيماني بعد أن أجريت عليه عملية تقطير بواسطة
ذكاء تحليلي صريح صراحة شديدة . ولعله طبع حكم سكستوس امبريقوس
في عقله وحساسيته بأعمق مما هي مطبوعة على رفوف مكتبته . ومع أنه
قد أثنى على أسباب الراحة التى توفرها الوسادة الناعمة للخيال والاعتقاد
غير النقدي ، فإنه لم يسمح لنفسه بالنعاس طويلا ، ولهذا فقد تارجح
باستمرار - كما فعل ديفيد هيوم - بين التسليم العمل المريح للآراء
السائدة ، وبين أعنف فحص ذاتي وأشد تعذيبا لنفسه .

والانسان الطبيعى - كما يراه مونتاني - كتلة من الضعف والفساد
يخفيها غروره الهائل . والهدف الذى ترمى اليه « المقالات » هو أن تبذل
أية أوهام متعجرفة عن قوة الانسان وكرامته : « ينبغي لنا أن نعرينه » (١٢) .
والعقل الطبيعى غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود لأنه يعتمد تمام
الاعتماد على الحواس التى تعمل دائما على تشويه المواد التى تتلقاها
من العالم . وما دامت الحواس لا تكشف شيئا موثوقا فيه عن الأشياء ،
وانما عن انطباعاتنا الخاصة فحسب ، فإن العقل وبراهينه المزعومة جميعا
تظل حبيسة داخل الذاتية الانسانية . وما التفكير البرهاني الا نوع
من التعقل ، ولا تعكس أفضل جهودنا لبلوغ الموضوعية سوى عواطفنا
الخاصة ، وما فى تركيبتها من وضاعة . وما من شيء مقدس أو نبيل الا ونزل
به الى مستوانا ، ليقدم غاياتنا الانانية . وحتى الدين لا يستثنى من هذا
الدافع الاناني النفعي الذى يسيطر على الطبيعة الانسانية .

ومع أن مونتاني لا يعبر عن شكه فى وجود الاله ، الا أنه يعزو أى يقين
نملكه عن هذا الموضوع الى هبة الإيمان . فمن هذا المصدر الأخير نتلقى
اليقين بأن الله قد رسم العالم المرئى بطابعه ، وهذا العالم يشهد بجلال

طبيعته . بيد أن عقلنا الفطرى أضعف من أن يميز الملامح الالهية فى الأشياء . حتى ولو استطاع أن يتغلب على ضروب القصور فى الاحساس ، وأن يفهم العالم المادى فى حقيقته الخاصة . ويطيب لونتانى أن يستشهد بأقوال القديس بولس عن الاله الذى لا نستطيع معرفته ، وبأقوال القديس أغسطين عن أن الله يعرف معرفة أفضل بالآ يعرف . فهو يفسر هذه العبارات الشهيرة بالمعنى البيرونى بأن العقل لا يستطيع أن يثبت شيئا عن الاله ، لأن وجوده وصفاته تند عن نطاق قدراتنا العارفة . وهكذا لا يتبقى مكان فى التفكير الطبيعى لتأكيدات العقليين الأرثوذكس الواثقة فى نفسها ، أو لانكارات الأرستطيين البادوفيين الواثقة فى نفسها أيضا .

أما فيما يتعلق بنظرية الخلود فانها .. « ذلك الشطر من المعرفة الانسانية الذى يعالج بأعظم أنواع التحفظ والشك . فلنعترف بأمانة أن الله وحده هو الذى أخبرنا به ، والايمان ، لأنه ليس درسا من دروس الطبيعة أو دروس عقلنا (١٣) » . ويشير مونتاني الى التباين الشديد فى الآراء حول هذا الموضوع بوصفه شاهدا فصيحا يؤيد منهج الشك فى تعليق الحكم . والانسان جاهل بطبيعته الخاصة ومصيره مثلما هو جاهل بالوجود الالهى . وبدلا من أن ينصب نفسه مقياسا للأشياء جميعا - ذلك الحلم الأحق الذى يراود النزعة الانسانية الجوفاء - عليه أن يعترف فى أمانة بقرابته للحيوانات ، وانغماسه التام فى الطبيعة ، أو فى غمار الصيرورة ، وأن يعترف أيضا بالأصل العرفى لمقاييسه الأخلاقية . فإذا صبت نفسه الى شيء أكثر سموا ، فعليه أن يتقبل هبة الله والايمان الحرة وحدها .

ويتحير المرء أحيانا - فى أثناء قراءته لمونتاني - أين يضع الخط الفاصل بين وضع انسان الايمان الذى يسخر من كل دفاع فلسفى عن الحقائق الدينية وبين ذلك النوع من النقد الذاتى الذى لا يعفى المعتقدات الدينية نفسها ، من حيث انها تدعى احتواءها على الحقيقة . ويتضح موقف الشك الايماني وضوحا أشد فى حالة الوريث الروحى الشرعى لمونتاني : بيير شارون Pierre Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) ، وهو قس وواعظ ذائع الصيت فى باريس والأقاليم ، وكان قد ألف فى أثناء اقامته فى بوردو (حيث

قآابل مونانل عءة مقابلات شأصيلة (باأنا عن « الأقائق الألاا » (١٥٩٣) ١
 ١ءء ءءافا عن الله ءءء الملأءن ، وءءافا عن المسألألأن ءءء الوأناأن
 أو المؤللة ، وعن الكاأوللألأل ءءء البروسأناأن . وكان أشعر أن الأناوعاأ
 المأفرعة عن الألمان الكاأوللألأل الأام أأرأع الال الاسأأءام المأرور للعلل ،
 ومن أام فأء عاء شارون الال الألمانلة الشكأكة كأأرلقة مأمأرلة لأقض
 معارأله ، وهأا مأقف عرضه فل كأابه الكألر « عن الأكمة » (١٦٠١) .
 ومع أنه كان كأابا فألا ، إلا أنه كان ففأقر الال الموابب الأسسلولبللة
 والل الفروأ الءلقة اللل اأماز بها مونانل . ولأرأمة هأا فل المصلأل
 الفلسفل نقول ان الاأألافاأ ببلنهما نشأأ عن أن مونانل كان من أأباع
 « برور » ، علل ألل كان شارون شكاكأ أكاءلألا ٱنكر انكارا صرلأا أن ٱصل
 الانسان الال ألة معرفة طبللعة ٱقللنة ، وان كان سلأسألع الوصول الال ءرأاأ
 مأأألة من الاأأمال العمل . ولما كان « شارون » ففأقر الال أناول مونانل
 اللل فملز بالآعلقلل وآعللق الأكم ، ولما كان قء وأع مأملا لأأرلة أألاقلل
 روالقة مأملزة عن الألمان وعن اللاهوأ الأألاقلل ، فأء أءء الاأاللن الالزن
 عاشوا فل أوائل القرن السابعل عأر بأألرة من النصوص المنفصلة المأهزة
 اللل فملز اسأأءامها فل أغراض آآعارأ آآعارأ مبالرا مع مقصءه .
 وأءا هأه الأالة الال أن أصبل « شارون » هءفا مفضلا لهأوم أوسلأا
 السوربون والأوسلا المءرسللة ، ومع كل هأا أم فكن أمة أساس مآلن
 للآرألاب فل أألاصه الءلنل .

وفل الكأاب الأول من «الأقائق الألاا» عرض شارون عءة أءلة آقللءلة
 علل وءوء الله ، ومن بلل الأءلة الفلزائللة ، أءرأ انبراهلن المأسأءة من العلة
 الكألفة والعلة الفألفة ، والمركة ، والأناهل ، والأكولن ، وانسلأام الكون ،
 وءرأاأ الألرلة ، كما أكر ألسا الءللل الأألاقلل المأسأء من الاأفاق الشامل ،
 والءللل القائم علل المعلزاأ والنبللة . ولم فعرأف - كما لم فعرأف معظم
 معاصرله المنأملن الال أمللل المءارسل - بآناول ملأافلزلقل مأملز من الله
 ومن الروأ بمعزل عن فلسفة الطبللعة . ولما كان شارون فملز الال هأه
 الفلسفة الأألرلة علل أنها لا آملك سلل فقلن مأممل ، فان ألك الأءلة علل وءوء
 الله لا أزلء علل كونها أأأللا أو « شبه أأللقة » . أما فل أالة
 طبللعة الله وصفأته ، فان شارون لم فسلأ آأل بالآءللل الاأأمالل :

فالتفاوت التام بين طبيعتنا المتناهية ووجود الاله اللامتناهي يحرمنا من أية وسائل عقلية طبيعية لتحديد انطبيعة الالهية . وأوصى شارون - مرددا صدى مونتاني في هذا المجال - بأن تمتنع عن وضع أى وصف تفصيلي لماهية الاله ، وأن نظل قانعين باعترافنا به على أنه مصدر الكمال والخير اللامتناهي، وإن كنا لا نستطيع معرفته بانوسائل الطبيعية .

والدافع المتحكم وراء بحثه « عن الحكمة » هو تصميمه على صيانة المتعالى الالهى من جنوح العقل الانسانى الى النزول بالاله المتعالى الى مستوانا . ويتحدث «شارون» بسخرية لاذعة عن أولئك الأشخاص المتطيرين المستهترين الذين يعاملون الاله وكأنه قاض في بلدة صغيرة ، يتصف بالقسوة والجبروت في لحظة ، وبالبساطة والتسامح في اللحظة التالية . ان جلال الاله تنتهكه هذه التأكيدات اليسيرة التي نطلقها عن طبيعته وسلوكه مع العالم . بل ان «شارون» ينتهز هذه المناسبة ليصحح ما ذهب اليه مونتاني من أن الله هو ذروة جهودنا لتخيل الكمال المطلق . ولما كان هذا القول قد يتضمن ان الله هو نوع من «التصور الحدى» limit-concept للعقل الانسانى (كما يدعى أحيانا مذهب الألدريه المتأخر) ، يلاحظ شارون أن « أدق من ذلك أن الاله فوق أقصى جهودنا وأعلاما ، وفوق كل تخيلاتنا عن الكمال بصورة لامتناهية » (١٤) . وقد أوجز جون درايدن هذه الفكرة السديدة في بيتين اذ يقول :

« دع العقل يطير وراء فريسته ،

ولكن كيف يستطيع المتناهي أن يقبض على اللامتناهي ؟ » .

وما لدينا من يقين عن الاله اللامتناهي يأتي الينا من الايمان الدينى وحده ، ومن التسليم بكلمة الله ، ولا يأتي الينا من تفكيرنا الطبيعي أو من طموحنا الى الكمال .

ومع ذلك ، فثمة وظيفة مزدوجة للحكمة الانسانية : ان تمهد الطريق لايامان العالى على الطبيعة ، وأن تضمن الكمال الطبيعي الأخلاقى للانسان . والوظيفة الأولى يتصورها شارون تصورا يتعارض تعارضا تاما مع النظرة

التوماوية الى الفلسفة بوصفها قادرة على بلوغ بعض الحقائق الطبيعية عن الله والانسان ، وعلى الدفاع عن معقولة الايمان المسيحي . وبدلا من ذلك، تساعد الحكمة الانسانية الايمان باعترافها بعجزها المطلق عن الوصول الى أية حقيقة نظرية . وكان «شارون» أبعد من أن يلجأ الى عداة بين مذهب الشك والمسيحية ، بل انه يثنى على مذهب الشك بوصفه أفضل تهديد ممكن للعقل حتى يتلقى الوحي المتعالى على الطبيعة . يتساءل شارون - وهو يضرب مثلا ازدادت شعبيته بعد ذلك في عصر ارتياد الشرق والنفاذ الى حضارته - : ما أفضل وسيلة لاقتناع حكيم صيني باعتراف المسيحية ، ان لم يكن ذلك باقناعه أولا بأن المذاهب الفلسفية جميعا ليست الا مجرد آراء مشكوك فيها . وعلى المبشر المسيحي أن يقترب من العقل الشرقي ممسكا الكتاب المقدس باحدى يديه ، وسكمتوس اميريغوس باليد الأخرى ، ذلك أن مذهب الشك عبارة عن مطهر شاف يقضى على التصورات الزائفة عن الله ، وعلى التحيزات التي تعترض سبيل التسليم بالوحي المسيحي .

ويعد «شارون» نصيراً متحمساً للدعوى القائلة « بأن الله قد خلق الانسان فعلا لمعرفة الحقيقة ، غير أن الانسان لا يستطيع أن يعرفها بنفسه أو بأية وسائل انسانية ... لقد ولدنا للبحث عن الحقيقة : أما امتلاكها فشيء تقدر عليه قوة أعلى وأعظم » (١٥) . والحواس ذاتية مضللة الى أبعد حد ، أما العقل انذى هو أداة الفيلسوف ، فأشبهه بنعل « ثيرامينيس » الأسطوري الذى يناسب أى قدم ، كما يشبه شارون نشاطه بنشاط حيوان «القارض» الذى يضل فى المتاهات الأرضية والجحور المظلمة دون أن يصل أبدا الى فريسته . ان الطبائع الحقيقية للأشياء تند دائما عن منال أنفيلسوف ، ما دامت حتى أفكارنا القطرية العقلية لا تتمتع بأية صحة موضوعية . وبعد أن نزع شارون عن الانسان أية بصيرة نظرية بالوجود ومبادئه العليا ، يدعو انباحث عن الحقيقة أن يسلم بالايمان المسيحي الذى يمهده بالحقيقة اليقينية الوحيدة عن الله وعن المصير الانسانى .

ولا تستطيع الحكمة الانسانية أن تقدم خدمة أكثر بنائية الا فى المجال الأخلاقى من التدليل العمل والاحتمالات ، فهى تستطيع هاهنا أن تطور

نظرية الفضيلة الحقبة التي تضمن كمال الانسان الطبيعي الأخلاقي من حيث هو انسان . ولشارون مفهوم رواقى غن الأخلاقية استعاره فى شطر كبير منه - من مفكرين رئيسيين فى عصر النهضة أيدا الرواقية المسيحية هما : يوستوس ليبسيوس Justus Lipsius وجيوم دى فير Guillaume Du Vair فهو يفسر - مثلها - التعليم الرئيسى للأخلاق المسيحية باتباع الطبيعة على أن معناه : اتباع قانون الله ، والعقل العمل . وهو يحدد نطاق الفضائل التى تنظم الحياة الشخصية والحياة الاجتماعية معا على نحو أكثر تنظيما من مونتاني . ويبدو أن شارون لم يكن غافلا عن امكانية قيام المفكرين الأحرار بمحاولة فصل هذه التعاليم الأخلاقية عن دعوته الملحة أيضا الى التسليم بالوحى المسيحى ، ذلك لأنه ينصح الرجل الحكيم ، أو الفاضل حقاً ، بأن يجمع بين الأخلاقية الطبيعية والدين العالى على الطبيعة فى توليف شخصى واحد (١٦) . وبهذا يكون على حكيم عصر النهضة المتأخر أن يكون شكاكاً فى المجال النظرى ، رواقياً فى المسائل الأخلاقية ، ومسيحياً فى دينه .

وأيا كان الاخلاص الشخصى للعقيدة التى تكمن وراء هذا التوليف المقترح ، فقد كان أضعف - من حيث تركيبه الداخلى - لأن يصمد أمام نقد الشكاك الأحرار . فلم يكن مونتاني أو شارون يملكان الحدق الفلسفى الذى يملكه نموذجهما الاغريقى سكستوس امبريقوس . فقد سلما فى بساطة بمقدمة المذهب الظاهرى دون أن يعيدا التفكير فى مشكلة الإدراك الحسى وانتدليل المنطقى . وكان اسهامهما الرئيسى هو إعادة تشكيل مذهب الشك داخل السياق الحديث للنزعة الانسانية والمسيحية . بيد أن المعارضة المتربصة بين العقل الطبيعى وسلطة الايمان لم تلبث أن ظهرت فى سر على هيئة تسليم بأن فعل الايمان العالى على الطبيعة اما أن يكون انتزاعاً غير معقول تماماً ، أو التزاماً يقوم على أسس من العرف أو البسطة (المودة) الاجتماعية . وكان تعليق مونتاني الساخر: «بأننا مسيحيون بنفس الطريقة التى نكون بها يريجو دين أو ألمانا» كان هذا التعليق مدعماً للأسس اللاعقلية والبرجماتية للمفهوم الايمانى للعقيدة المسيحية (١٧) . وكان تقدير بعض الاباحيين المتطرفين لتسليمنا بقانون طبيعى أخلاقى ماثلاً لتقدير مونتاني . فإذا كان العقل الطبيعى على مثل هذا أنعجز فى المسائل النظرية جميعاً ، فلا بد من تبرير خاص قبل أن يمتنحه المرء ثقته بوصفه مضدراً للمفككة

العملية الأخلاقية • ومثل هذا التبرير الفلسفي لم يأت من جانب شارون، ومن ثم فقد كان الأثر الخالص لموقفه هو أنه عرض للخطر الحكمتين اللتين سعى إلى تأييدهما يوبسائل الشك وأعنى بهما : الحكمة الدينية ، والحكمة الأخلاقية •

٣ - جاسنلى وهويت

كان مذهب الشك - خلال القرن السابع عشر - قوة مزدهرة وان تكن ذات حدين فى الحياة العقلية الفرنسية • وكان الاتجاه المضاد للمسيحية ممثلا فى أشعار تيوفيل دى فيو Théophile de Viau ، وفى القصيدة التاليفية المجهولة المؤلف ، تحت عنوان : « عدو - المتعبد » أو رباعية مؤله (انتشرت هذه القصيدة انتشارا واسعا قبل سنة ١٦٢٢) • وفى خلال الشطر الأكبر من هذه الفترة ، كان الجناح المتطرف من الاتحاد الشكاك يخضع للتحريم العام • أما الموقف الايمانى الشائع والأسلم فكان يعتنقه أشخاص يلزمون جانب الحذر مثل جيريل نوديه Gabriel Naudé (الذى أصبح فيما بعد أمينا لمكتبة الكاردينال مازاران ومستشاره المقرب) وفرانسوا دى لاموت لوفاييه François de La Mothe le Vayer (الذى عمل مع ريشيليو ، وعهد اليه بتعليم ولي العهد) (١٨) • وهؤلاء الرجال المسئولون أصدروا كتباً كان فيها النقد « البيرونى » منصبا بكل ثقله على الحواس، وعلى الاستدلالات العقلية فى الميثافيزيقا والأخلاق ، وعلى الأسس التاريخية للعقيدة الدينية ، ولكنهم كانوا من الحيلة بحيث أبدوا بعض التحفظات فى صالح حقائق الوحي ، وإججموا عن شن هجماتهم الصريحة على المسيحية • وكان «نوديه» و «لاموت لوفاييه» على شئ غير قليل من التردد فى المجال العملى ، حيث منحا تأييدهما للسلطة الملكية ، ولسياسة التوحيد الدينى لفرنسا • وكان اتجاههما مزيجا متميزا من الشك النظرى والشمولية العملية practical totalitarianism التى تواترت فى العالم الغربى من مكيافلى حتى يومنا هذا • وكانا - بسبب شكوكهما حول المبادئ الأخلاقية العامة ، وواجبات الحاكم نحو الإله ، وأصل الكنيسة المبالى على الطبيعة - كانا مساهمين متحمسين لنمو النزعة المطلقة فى السياسة ، وللصورة الشكاكية لدين للدولة تحافظ عليه وتنشره بالقوة •

من أطرف العقليات وأعقدها بين الشكاك قبل سنة ١٦٥٠ كان بيير جاسندى Pierre Gassendi (١٥٩٢-١٦٥٥) قسيس مدينة ديني Digne والأستاذ الملكى للرياضيات فى باريس ، والمضيف الريفى «لنوديه» و«لاموت لوفاييه» . وقد عرض مذهبه فى الشك الايمانى على مرحلتين : (١) هجوم مدير على الاسكلائية الشائعة و(٢) تفسير مسيحى للمذهب الذرى atomism والمذهب الأبيقورى يرمى من ورائه الى تجاوز ضروب النقص الفلسفية فى مذهب شارون الايمانى ، وأن يجعل المسيحية - فى نفس الوقت - جذابة فى عصر برجماتى . وقد عرض آراءه السلبية فى كتاب ذى عنوان استفزازى هو « أدلة غير تقليدية ضد أتباع أرسطو » (١٦٢٤ - ١٦٢٧) . ويضم مختارات من محاضراته الفلسفية فى جامعة «اكس» . وهذا الكتاب الذى يتردد بين فقراته فى كثير من الأحيان ذلك التعجب الساخر : « يا أيها الاله الخالد ! » خليط عجيب من النقد الانسانى للنزعة الاسكلائية الذى كان يمكن أن يكتبه بتراركا أو اراسموس أو راموس ، اذ هو استخفاف شكاك بالعقل الانسانى على طريقة مونتاني ، والتماس حار متلفه للايمان - بدلا من الديالككتيك - على طريقة شارون .

والطريق الوحيد للخروج من سجن الأرسطية هو انكار أية معرفة أو علم - بالمعنى الأرسطى - « بأية فكرة يقينية ، بينة عن شئ » ما نكتسبها عن طريق علة ضرورية أو برهان » (١٩) . والشعار الفخور الذى يقترح جاسندى أن يرفعه الشكاك الحديث هو : « أنا لا أعرف شيئا له الطابع الأرسطى » أى لا أعرف شيئا عما تكون عليه الأشياء فى طبائنها الحميمية كما يحددها الاستدلال العلى الضرورى والبرهان القياسى . بل ان العلوم الطبيعية والرياضية لا تصل الى البناء الجوهرى للأشياء . ويتوسع جاسندى فى نقده الشاك ليشمل العلوم الحديثة التى لا تستطيع أن تتجاوز عالم الظواهر . ونوع المعرفة الوحيد المفتوح للانسان هو العلم التجريبى الظاهرى ، أى التفسير المتسق لوقائع الادراك الحسى وظواهره .

وفى هذا الاطار المتشكك الظاهرى قد يبدو أنه لا سبيل الى الصمود بالعقل الى الاله بالوسائل الطبيعية . ولكن ، من المفارقة حقا أن يعنف

جاسندى الاسكلايين لترددهم فى استخدام مقولة الجوهر بالنسبة للاله ،
 لنباتالى الحصول على تعريف له . فما دامت المقولات هى أدوات العقل
 الوحيدة لادراج الاشياء المختلفة داخل تصور مشترك ، فان استخدام
 الجوهر بالنسبة للاله لا يؤثر فى «طبيعته» الخاصة ، وانما يتعلق فقط بوضع
 الاشكال فى العقل الانسانى . والسمة المشتركة بين الاله والاشياء الأخرى
 هى «الوجود» ، أما السمة المميزة للاله فهى الطريقة الكاملة كامالا لامتناهيا
 التى يوجد بها . وهذا يعطينا نوعا من التعريف للاله على أساس الجوهر ،
 فهو الكائن الباقي الموجود الذى يتمتع بالكمال اللامتناهى . والأمر الذى
 لا يفسره جاسندى هو كيف يمكن أن نتأكد من أن ثمة شيئا واقعيًا يناظر
 - حقا - تصور الجوهر الكامل كامالا لامتناهيا . فهو لا يقدم لنا ، فى هذا
 الكتاب المبكر ، أى شرح لهذه الصعوبة لأنه لا يستطيع أن يفعل ذلك دون
 أن يعود الى تقرير شيء من المعرفة بالوجود وبلاستدلال العلى .

وقد واجه جاسندى هذه المشكلة فى كتاباته الناضجة الأكثر ايجابية
 مثل : « ملاحظات على الحياة والأخلاق وحكم أبيقور » (١٦٤٩) ، وعلى الأخص
 كتابه : « كتيبة فلسفية » (١٦٥٨) ، والفرض المشترك لهذه المؤلفات جميعا
 هو أن يمنع انهيار الايمان المسيحي نتيجة لهجوم مذهب الشك على المنطق
 والفزياء والأخلاق التى تنادى بها الاسكلائية المعاصرة . ولقد تصور
 جاسندى خطة جريئة لتفسير مصدرين رئيسيين من مصادر الاتحاد فى عصره ،
 هما : النزعة الذرية ، والنزعة الابيقورية - تفسيراً مسيحياً وإيمانياً(٢٠) .
 ان رد الأشياء جميعا الى عناصرها الذرية يمكن أن يتم فى اطمئنان ، لأن
 هذا الرد ليس هو الرد النهائى ، اذ لابد أن يخلق الله هذه الذرات نفسها .

ولأن عالمنا يمكن أن ينشأ فحسب عن الذرات المتصفة بميول محددة
 أو نماذج دينامية ، فان عقلنا مسوق الى تأكيد وجود خاتق أعلى ومنظم
 للذرات وللأشياء المركبة التى تؤلفها . وقد خفف جاسندى من أبيقور
 وعدله فيما يتعلق بأن الله الحر خلق الوجود من العدم ، بقوله بعناية شاملة
 وباهتمام الهى خاص بالانسان ، كما نقب عند المفكرين الاغريق الآخر بحثنا
 عن بيئة تؤكد أنه اذا كانت الروح الحساسة فى الانسان قابلة للفساد ،
 فان الروح العاقلة أو العقل يتمتع بالحرية والخلود ، كما أنه مهيا للسعادة
 الاسمى بتأمل الله .

وقد كان هذا اللجوء المتصل إلى منابع اليونانية القديمة في الفلسفة يبدو مقنعا جدا للدائرة الحميمة من المعجبين التي تحيط بجاسندي ، بل حتى لرجال العلم من أمثال بويل Boyle ونيوتن اللذين كانا يحبذان التوفيق بين المذهب الذري والتقوى الدينية . بيد أن تأكيد وجود الاله الذي كان على جاسندي أن يبرره دون الوقوع في تلك النظرة إلى المعرفة التي رفضها من قبل ، بقي هو النقطة الحاسمة في الفلسفة . وكان جاسندي يبحث عن مركز وسط بين البيرونية الصارمة التي أنكرت إمكان الانتقال من السابق على البيئة إلى ما ليس ببيئة ، وبين التفسير الأرسطي القائم على المعرفة الجوهرية والبرهان بالعلل الضرورية . وصرح جاسندي بأنه يستطيع أن يجد هذا الموقف الوسط في النظرية الأبيقورية عن «الاستباق» أو الفكرة الفطرية التي تسبق التجربة وتشكلها (٢١) . والعقل - وفقا لهذا الرأي- تتحكم فيه مسبقا قدرات فطرية معينة ، أو ميول دينامية تهيئ بصورة ايجابية لتأكيد وجود الكائنات المتجاوزة لتجربتنا ولعالم الظواهر . والشعور المسبق بالله يؤكد لنا وجوده ، وإن لم يمنحنا ذلك أية معرفة بطبيعته الجوهرية ، إذ لا يمكن الاقتراب فلسفيا من هذه الطبيعة الجوهرية الا من خلال التفكير في طبيعة الانسان الخاصة وخلع الشكل الانساني على الله بطريقة المائلة .

ويقدم جاسندي برهانين أساسيين على وجود الاله : الشعور المسبق العام عن الله الموجود بين الناس جميعا ، وانتأمل الدقيق للطبيعة (٢٢) . وفي البرهان الأول يقلل من عدد الملحدِين ودلائهم واصفا إياهم بأنهم مسوخ عقلية أو انحرافات من الطبيعة . ولا يمكن تفسير الاتفاق الشامل بين الناس على وجود كائن سعيد سعادة عليا ولا يعتربه الفناء الا في حدود شعور مسبق أو استعداد طبيعي للعقل . وقدرة العقل تثيرها تجربة الحس لتصور فكرة الاله والتسليم بوجوده . والحواس هي المناسبات الضرورية لهذا الاعتقاد ، ولكنها ليست أسبابه الحقيقية ، إذ ينبثق من العقل الانساني كاستجابة فطرية لتجربته عن العالم . وهذا التصور الأولي للاله يملا عقولنا تلقائيا ومباشرة دون أن يتطلب تدخل التدليل العقلي أيا كان نوعه ، وعلى الأخص تدخل البرهان الأرسطي .

ولا يدخل التدليل العقل في البرهان الثاني الذي يستند الى دراسة تأملية لنظام العالم وكماله . وهنا لا يلجأ جاسندى الى أى برهان على ، كما أنه لا يعتمد على المنطق الاسكلائي أى اعتماد . ووظيفة التدليل الربوبى أن يقوم بتحليل كوننا المنظم وأن يقارن بين كشوفه وفكرة العقل المسبقة أو الفطرية عن الاله بوصفه الصانع والمنظم للعالم بعنائه . ونحن نرى في وضوح أن العالم من عمل العقل والتخطيط ، وهذا الإدراك يتقابل ويتجاوب تجاوبا حيويا مع فكرتنا عن الله بوصفه الحاكم الأعلى للأشياء جميعا . فمن الضروري إذن معرفة أن الله موجود بقدر ما هو ضرورى أن نفلن الى النظام العجيب الذى يخضع له العالم « (٢٣) ونحن على يقين لا يتزعزع من وجود الاله بسبب الصلة القائمة بين ادراكنا للنظام الكونى واعتقادنا الطبيعى المسبق بالحاكم الأعلى لكل شئ » .

وليس الغرض الذى يرمى اليه جاسندى من اضافة البرهان الثانى أن يستعيد البرهان العلى من غائية الكون ، وانما لكى يفسح مكانا للمذهب الذرى ، وأن يؤكد - فى الوقت نفسه - وجود الله بوصفه منشئ هذا الكون الذرى وحاكمه . أما فيما يتعلق بالقيمة المنطقية للبرهانين ، فانه يرد البرهان الثانى الى البرهان الأول . والبرهان المستند من الشعور المسبق فى العقل الانسانى لا يأتى فى المحل الاول من حيث انزمان فحسب ، بل انه أولى أيضا من حيث البيئة والصحة المنطقية . فالفكرة التلقائية الفطرية عن الله أكثر أساسية من أى استدلال قائم على النظام الكونى ، ما دام الغرض من تأمل الطبيعة هو تأكيد فكرتنا المسبقة عن الاله ، وإبراز الجانب الخاص بعنائه . ويضيف جاسندى ان البرهان الأول يستند على السلطة أو على الايمان : الالهى والانسانى ، على حين أن البرهان الثانى يستند على التدليل العقلى . ومن ثم فان رد البرهان الثانى الى البرهان الأول يعادل رد المعرفة الاستدلالية الى الايمان بوصفه منبعها لكل حقيقة .

وتمد ثقتنا الطبيعية فى أفكارنا المسبقة وتسليمنا المتجاوز للطبيعة بالوحي الانهى الدافعين التهائين لتسليمنا بوجود الاله . فالايمان أولى والعقل ثانوى وتوكيدى لنشأة هذا الاعتقاد . وهذا التفسير الايمانى الصرف تدعمه ملاحظات جاسندى عن الطبيعة الالهية . فهو يتفق مع أبيقور

على أننا لا نستطيع أن نتصور طبيعة الإله إلا بتشبيهها بالإنسان ، أو وفقا لبعض الصور الانسانية . ومع ذلك يمكن أن ندرك أن الإله بعيد بعدا لا حد له عن أنبل تصوراتنا ، وأن خير تسمية له تسميته بأنه عقل لاجسدى أو جوهري ، أو بوصفه المحرك والحاكم للأشياء جميعا . فإذا سئل جاسندى كيف نستطيع التأكد من هذا الاختيار للصفات ، أجاب بأن الإيمان الكاثوليكي المقدس يؤكد لنا أن هذه هي أنسب الأسماء الأنهى وأكثرها اتفاقا مع ميول عقلنا لتصور طبيعة الموجود الأسمى .

ولقد تبادل جاسندى وديكارت أشد التعليقات حدة حول مسألة وجود الله (٢٤) . فالأول لا يستطيع أن يقبل الدليل الديكارتي المتميز المستمد من الفكرة الفطرية عن الموجود الكامل كمالا لامتناهيا ، وذلك لأن المقصود بهذا الدليل أن يكون برهانا أصيلا على الوجود الإلهي ، ولأنه يدعى أنه يعطى معرفة فلسفية ايجابية عن الطبيعة الإلهية . ومع أن ديكارت لم يفحص كتابات جاسندى الرئيسية ، إلا أن نظريته كانت غريبة تماما عما تضمنته . ويرى ديكارت أن لجوء جاسندى الى الفلاسفة القدامى ، وإلى المعتقدات السابقة على العقل ، اذعان تام من جانب الذكاء الفلسفي ، ولا يحرز أى تقدم على نزعة شارون الايمانية التى تقل عن ذلك تقنعا . ولم تستطع نظرية جاسندى عن الأفكار المسبقة أن تتجاوز تلك انعلاقة الدائرية بين براهين الايمانين على وجود الله وبين اهابتهم بالوحى ، ذلك لأن جاسندى قد أخفق فى مواجهة المشكلة المعرفية التى تتسأل : لماذا نشق فى استجابات العقل التلقائية ، وكيف نميز بين الاتجاهات المضللة ، والاتجاهات الموثوق فيها . وكان جاسندى متأهبا للتوقف فى تحليله النقدي عند نفس النقطة التى اعتقد ديكارت أن مثل هذا التفكير التحليلى ينبغى أن يبدأ عندها .

وبينما كان هدف الديكارتية هو الوصول الى إعادة بناء مذهب الألوهية الفلسفى بناء محكما ، كان الاتجاه الايمانى الذى أعقب جاسندى هو تقويض كل تأكيد فلسفى ايجابى . ويتمثل هذا الاتجاه المتطرف خير تمثيل فى كتاب : « بحث فلسفى عن ضعف العقل الانسانى » (كتب حوالى سنة ١٦٩٠ ونشر سنة ١٧٢٣) تأليف بير دانييل هويت Pierre Daniel Huet (١٦٣٠ - ١٧٢١) أسقف أفرانش . وكان هويت عضوا فى الأوساط

الشكافة في باريس واستكهولم ابتداء من سنة ١٦٥٠ وما بعدها . وكان عرضه الكلاسيكي للمذهب الايماني واضحا وضوحا لا مزيد عليه من حيث انه يريد بيان التعارض العميق بين هذه المدرسة كلها وبين التقليد المسيحي عند اغسطين وتوما الاكويني فيما يتعلق بالحوار الحي بين الايمان والعقل . وهذه الصورة الايمانية للعقيدة لا تنمو الا على تهاافت العقل الطبيعي الانساني وانحطاطه ، ولا تحترم تكامله .

ومن المشكلات التي وضعتها الديكارتية في بؤرة الاهتمام امام مذهب الشك مشكلة يقين معرفتنا . ولقد تقبل هويت تقسيم اليقين الانساني الى أنواع : الرياضي ، والفيزيائي ، والأخلاقي . ولكنه أعلن أن هذه الأنواع من اليقين تقع جميعا دون مرتبة اليقين الكامل الذي يستند الى البيئة الواضحة التصور (٢٥) . والنور الالهي الذي يشع عن الايمان العالي على الطبيعة هو وحده الذي يمنح اليقين الكامل للعقل الانساني . اما معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذي يباهي به ديكارت فلا سبيل الى الوصول اليه عن طريق القدرة الفطرية للعقل الانساني . ومن الحق ، أن هويت قد استخدم الافتراض الديكارتى عن الروح الشريرة المخادعة لكي يمنع العقل من قبول أية قضايا على أنها واضحة يقينية بصورة مطلقة ، حتى ولو كانت حقيقة ديكارت الأولى التي لا شك فيها عن وجود انذات المفكرة . وذكر «هويت» ما لا يقل عن خمسة وستين فيلسوفا ومدرسة يقفون الى جانب التعليق الشكاك للحكم في وجه كل بيئة انسانية . غير انه لم يكتف بهذا التعليق ، بل تفوق على أتباع «بيرو» بالتخلي عن كل بحث فلسفى عن الحقيقة . وكل ما نستطيع أن نأمله - على المستوى الطبيعي - ضرب من الاحتمال الكافى . لأن نتصرف في شئوننا العملية بشئ من الاطمئنان .

والوجه الثانى من درع هويت فى تحديه للعقل هو - بالطبع - قبوله السريع للإيمان . فالإيمان العالي على انطبيعة هو وحده الذى يمنحنا ضروب اليقين التى لا يتطرق اليها الشك ، والمعرفة الواضحة بالحقائق . ونم يكن الاسقف « هويت » قادرا على اكتشاف شئ من أفكار جاسندى المسبقة على الحقيقة ، داخل نفسه ، أو اكتشاف أفكار ديكارت الفطرية ، أو ادراكات ملبرانش الصادقة للحقيقة . وعلى ان نقد الشكاك أن يستبعد هذه الدعائم

الطبيعية للعقل وأن مجرد الانسان دون استثنان من كل ما يغطي جلده العقل . وحتى المبادئ الأولى لا تنطوى فى ذاتها على أية بيئة كافية ، بل انها فى حاجة الى نور الايمان من أجل يقينها التام . ومن ثم ، فمع أننا نستطيع على نحو ما أن نعرف الله عن طريق الايمان والعقل معا ، ألا أن «المعرفة» كلمة غامضة . والبراهين الطبيعية المزعومة على وجود الله تعطينا نفس الدرجة العالية من الاحتمال الذى تعطيه البراهين الرياضية ، غير أن هاتين الطريقتين من البرهان لا تبلغان اليقين الكامل (٢٦) . وعلى مبدأ البرهان الفلسفى ونتائجهما أن ينتظرا نور الوحي لكى يقدمنا اليها المعرفة واليقين اللذين ينفيان كل شك .

ومن خلال هذا التأسيس الباطنى لكل المبادئ الطبيعية والاستدلالات على وجود الله - على فعل الايمان العالى على انطبعة ، وكذلك من خلال تنازله عن البحث الفلسفى عن الحقيقة ، أوصل « هويت » مذهب الشك الايمانى الى نتيجته المنطقية . وتكشفت هذه الذروة أيضا عن كونها نهاية تاريخية مسدودة فى وجه المزيد من التطورات انفسية الأخرى . وعلى الرغم من أن الخوف من التنوير دفع التقليديين الفرنسيين الى الاعتماد على المذهب الايمانى الدينى بعد قرن من الزمان ، فان هذا الموقف الانهزامى كان خليقا بأن ينتهى الى العمق الفلسفى واللاهوتى التام . وقد أثبت التاريخ أن محاولة تشييد ايمان حى بالاله على أنقاض قدراتنا الطبيعية فى المعرفة والرغبة - تنتهى دائما بكارثة .

وكان السبيل الفعال الذى انتقل مذهب الشك من خلاله الى القرن الثامن عشر هو « المعجم التاريخى والنقدى » (١٦٩٧) الذى وضعه «بيل» . ولكن ، هذه العملية من الانتقال صاحبها أيضا عملية تحول . ومع أن بيل كان معاصرا لهويت ، وكان ملما بكل الكتابات الشكائية التى ذكرناها فى هذا الفصل ، الا أنه كان - بوصفه أول من افتتح عصر التنوير - أكثر دلالة من كونه وريثا لمونتاني وشارون ، وبالتالي فان النظر فى موقفه يرتبط بدراستنا لعصر التنوير ونظراته الى الاله .

وعلى مذهب الشك توالى بانتظام خلال القرن السابع عشر ردود قوية - وان تكن متوسطة من حيث تماسكها الفكرى - من الكتاب الأرثوذكس . فاذا استثنينا الديكارتيين ، كان معظم هؤلاء الكتاب من رجال اللاهوت الاسكلائيين . وفى أوائل هذا القرن ظهر بحث جوهري عنوانه : « عن العناية الالهية وخلود الروح ، ضد الملحدين وأتباع مكيافللى » (١٦١٣) نشر هذا البحث اللاهوتى الجزويتى من مدينة لوفان « ليونارد ليسسيوس » Leonard Lessius (١٥٥٤ - ١٦٢٣) (٢٧) ودافع فيه عن العناية الالهية مصطنعا أدلة قائمة على الغائية فى الكون وعلى تنظيم الاله الدائم للحوادث . كما أكد « ليسسيوس » أيضا على أهمية نظرية الخلود بالنسبة للدين الموحى به . وربما كان أهم ما فى موقفه رفضه القاطع لأتباع شارون وغيره من الكاثوليك فى استخدامهم للحجج الشاككة فى النزاع اللاهوتى ، فقد نظر الى مذهب الشك بوصفه نتيجة للتخلي عن الايمان الكاثوليكي لا بوصفه سلاحا مناسباً للدفاع عنه ضد « الكالفنية » . أما المذهب الايمانى فلا يمكن أن يفود المرء الا الى فقدان اقتناعه الفعلى كله بعناية الله . وحذر « ليسسيوس » أيضا من « السياسيين » ، أو أولئك الشكاك الذين تقبلوا رأى مكيافللى القائل بأن الدين - أو أى مذهب عن الله - ما هو الا مجرد سياسة تحددتها احتياجات الدولة العملية .

وكان « ماران مرسين » Marin Mersenne (١٥٨٨ - ١٦٤٨) أحد القساوسة المنتهين الى طائفة المتصاغرین* من أكثر العقليات احتراماً وفطنة بين انتقاد اللاهوتيين لمذهب الشك . وكان صديق العمر لكل من جاسندى وهويس وديكارت ، كما كان فى مراسلاته الواسعة الانتشار ممهداً للأعلام العلمى والفلسفى فى العقود التى سبقت ظهور الصحف العلمية الأولى .

* ترجمة كلمة Minims وهى طائفة من الرهبان المتزهدين أسست فى منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس فرانسيس أوف باولا Paola فى كلابريا (١٤١٦ - ١٥٠٧) ومعناها الحرقى « الأقل من الأقل » ، وذلك ليتصفوا بتواضع أشد من تواضع الفرنسيسكان .

[المترجم]

وأصلها فمياً بين سنة ١٦٢٣ ، وسنة ١٦٢٥ ثلاثة مؤلفات تهاجم حركة الشك هجوماً شديداً هي : « أسئلة مشهورة عن سفر التكوين » و « تجديد المؤلفة والمحدثين والإباحين » ، و « حقيقة العلوم ضد الشكاك وأتباع يريو » . وكان الهدف المقرر لهذه السلسلة من الكتب أن يضع حداً « لتيار مذهب الشك الجارف » الذي أصبح خطراً عملياً على الدين والأخلاق (٢٨) . وكان « مرسين » يكتب في المحل الأول بوصفه لاهوتياً ، ولكنه كان محيطاً إحاطة جيدة بالفيزياء الحديثة ومتحمساً لها .

ومن أسباب تحمس مرسين للتطورات العلمية الحديثة سبب يضرب بجذوره في معارضته للنزعة الطبيعية الحتمية التي يدعو إليها مدرسو بادوفا وبريس ، مستخدمين الفيزياء الأرسطية لانكار الخلق الحر ، والعناية الشاملة (٢٩) . وهو يتفق مع جاسندي في أن الدين يتصالح مع نظرية ظاهرية خالصة في العلم في يسر أعظم من تصالحه مع نظرية قائمة على معرفة أساسية بالأجسام التي يمكن أن تفرض قوانينها على الإرادة الإلهية . والتفسير الميكانيكي الحديث للظواهر الفيزيائية يصف ترتيب الله الفعلي للأشياء ، ولكنه لا يدعى لنفسه النفاذ إلى القوانين الأساسية والمقتضيات الضرورية الباطنة التي ينبغي على الله نفسه الخضوع لها . والنزعة الميكانيكية نافعة أيضاً في استبعاد مذهب برونو في الألوهية الشاملة الباطنة . فلا حاجة بنا في الترتيب الميكانيكي الخالص للحوادث الفيزيائية - أن نتصور الإله بوصفه روح العالم الحالية فيه . وهكذا كان مرسين داعية قويا من دعاة النزعة الميكانيكية على أسس تأليهية خاصة .

ولما كانت نظريته الظاهرية phenomenalist في المعرفة العلمية مرتبطة بتأكيد على التجربة الحسية بوصفها مصدراً أصيلاً - وأن يكن محدوداً - للمعرفة ، لم يكن مرسين قادراً على قبول نقد ديكارت للاحساس . بيد أنهما يتفقان على الطابع الإرادي للقوانين الطبيعية فيما يتعلق بالله ، وعلى الحاجة إلى أساس جديد لليقين داخل الذات المفكرة . وبعد أن فسد « مرسين » النظرية الأرسطية عن المعرفة الجوهرية بالطابع الجسمي ، مع إدراكه للتناقض والشك اللذين يحيطان بنظرية جاسندي في الأفكار المسبقة ، وجد نفسه مسوقاً إلى وضع أساس اليقين والبرهان على وجود

الله في تجربة الانسان التأملية . وكان موقفه المتردد الوسط ، الى حد ما ، بين جاسندي وديكارت نذيرا بالقلق الفلسفي السائد في منتصف القرن السابع عشر على العقلية الأرثوذكسية حين تقف - غير محسودة - للاختيار بين الأرسطية الطبيعية أو الشكية الايمانية ، أو بين طريق الديكارتية غير المطروق بعد .

وأيا كان الأمر ، فقد كان مرسين حاسما في نقطة واحدة هي معارضته لكل من الشكاك وديكارت : فلا بد من الدفاع عن التعويل الجوهرى على الحواس . وحتى مع أنها لا تمكننا من الوصول الى ماهية الأجسام ، الا أنها تصل الى الظواهر الموضوعية والى أنشطة الأشياء الكمية فى المكان والزمان ، كما أنها ليست محصورة فى حالاتنا الذاتية الصرفة . وفحص مرسين بطريقته المتزنة المثثة المنعطفات الشككية جميعا ، وفضح ما يتسم به الارتياب فى الادراك الحسى من اللامعقولية (٣٠) . ويمتاز تحليله بلامح ثلاثة تدعو الى الاعجاب حقا ، فهو وصفى ، علمى ، تأملى . وقد وصف الاعتراضات الشككية القائمة على نسبية الادراك الحسى بأنها شائقة من الناحية السيكلوجية ، ولكنها غير منتجة من الناحية المعرفية . وضروب التنوع لا تحطم مبدأ التناقض أو التعويل على الحواس ، ما دامت هذه التنوعات ليست الا أمثلة على القضية البينة بأن الجوانب المختلفة لموضوع ما تظهر لنا فى ظروف مختلفة . وما تقدمه لنا قوى الحواس المختلفة من تقارير قد تكون متميزة ومتضايفة ، ولكنها ليست متناقضة . فكل قوة حسية تعطى تقريرا جزئيا ، وهذا التقرير الجزئى يسىء المتشكك قراءته فيظنه متناقضا مع غيره من الكشف .

وأبرز مرسين ما تتصف به النزعة الانسانية الشككية من جهل بالعلم الحديث . فهى ما فتئت تردد الصعوبات التى صادفها المفكرون اليونانيون ازاء الادراك الحسى ، وكان الانسان كائن لا تاريخى لا يعرف التقدم ، ولا يستطيع تشييد العلوم واستخدامها لتصحيح أخطائه السابقة . وعلى سبيل المثال ، فان المشكلات الناشئة عن الادراك الحسى للألوان لا تتركنا بلا حول ولا قوة ، هذا اذا استخدمنا مصادر البصريات الحديثة والفسيولوجيا . ومن هذا القبيل أيضا اعتراض مذهب الواحدة العتيق

بأننا لكي نعرف شيئا جزئيا ، فلا بد أن نفهم علاقاته الكونية جميعا ، فهذا الاعتراض يتجاهل معنى البحث العلمى . وهذه المعرفة الجزئية والعلاقية — أبعد من أن تكون عقبة ، بل هى خير وسيلة انسانية لفهم العالم المادى . وهذا العالم ليس خليطا هائلا مضطربا مهوشا ، لأننا نستطيع أن نميز فيه بين ضروب مختلفة من العلاقات ومن المظاهر الجزئية للأشياء .

ووراء هذا النقد كله إشارة مستمرة الى قدرة العقل التأملية . فنحن نستطيع أن « نعرف » بالتأمل أن الأشياء تظهر بصورة مختلفة فى الظروف المتباينة . وأن تقرير الاحساس الفردى ناقص ، وأن مزاجنا يشكل معتقداتنا فى الأحلام . وهذا التحكم التأملى الذى يمارسه العقل على الحواس هو الذى يمنع من اصدار حكم متعجل على الموضوع . فلو أردنا مثلا أن نحدد ما اذا كان مبنى ما يظهر لنا وفق أشكال مختلفة من مسافات مختلفة مستديرا أو قائم الزوايا ، فاننا نعلم فى هذه الحالة الى استخدام اللمس ، كما استخدمنا النظر ، ونستخدم المسطرة والبوصلة وغير ذلك من الأدوات العلمية ، ولا نصل الى تقدير نهائى حتى نسمح بتدخل أنوعامال الذاتية . وبسبب هذا التحكم التأملى وانقضى الذى يستطيع العقل ممارسته على ادراك الحسى ، فلا حاجة بنا الى قبول الحجة الشكاكة القائمة على العلاقة الدائرية بين الحس والعقل . فالعقل يعتمد على الحواس ، وهو فى الوقت نفسه قادر على اختيار ما تقرره الحواس وقادر على تقويمه . « وفائدة الحواس أنها تطابق الأشياء مع الفهم ، لأن الحواس لا تستطيع أن تحكم على ما لها من تطابق مع الأشياء مع الفهم ، كما لا تستطيع أن تحكم على الحقيقة العقلية التى تتجاوز كل أنواع الأجسام . ومع ذلك نستطيع أن نقول ان الحقيقة نفسها هى الحكم على الفهم (٣١) » . ولأن الفهم يمكن أن يتطابق — عن طريق التأمل — مع الشيء فى بينته ذاتها ، كانت الحقيقة واليقين مفتوحين للانسان ولا حاجة الى الارتداد المتشكك الى ما لا نهاية بحثا عن معيار آخر للمعرفة .

ومهما يكن من أمر ، فان مرسين يفشل فى رد الاعتبار كاملا للمعرفة الانسانية ما دام لا يعترف بأن الذهن الذى يعمل بطريقة تجريبية مع الحواس، يمكنه أن يكشف أى شيء يتعلق بمبادئ وجود الشيء المادى . وهو يؤكد على ما لنود العقل من قوة باطنة دون أن يفسر كيف يتجاوز العقل المستوى

الحسنى ، وإن كان لابد له أن يتخذ نقطة انطلاقه من الاحساس : « وأن نتيجة لهذا ، كانت أدلته على وجود الله مهروشة من الناحية الفلسفية ، ومستأصلة الجذور من نظرية محدودة في الوجود والمعرفة » . وفي كتابه : « أسئلة شهيرة عن سفر التكوين » يقدم مرسين ما لا يقل عن خمسة وثلاثين دليلاً تمتد من الانفاق العام لتشمل مراتب الوجود ، وترتيب الكون وحركته ، وقدره . رغبتنا اللامتناهية حتى تصل الى الاستجابات القائمة على الموسيقى ، والتنبؤ والجغرافيا وفن العمارة . . . وفي موضع آخر ، « ينجح في تخفيض القائمة الى اثنتى عشرة حجة (٣٢) » . ويتزاحم الاستدلال الفلكى الذى تنتقل به من الأفلاك المنظمة الى صانع مطلق مع البرهان الأغسطينى المأخوذ من الحقائق الابدية ، مع فكرة القديس أنسلم عن الكائن الذى لا يمكن تصور من هو أعظم منه ، وطرائق البرهان التوماوية الخمس المذكورة أيضاً ، ولكنها لم تمنح نفس الأهمية التى منحت لتلك الحجج الأخرى ، وهى الحجج التى رفض انقديس توما الاكوينى بعضها صراحة .

والانطباع الاجمالى الذى تنقله اليها هذه النصوص التليفقية هو أن مرسين على استعداد لقبول أى خط خطاىي مقنع للحجة التالهيية ، وأنه لا يملك أى اقتراب فلسفى محكم من الله . كما لا يكشف عن أى ادراك للمغزى الميتافيزيقي المتميز الذى تنطوى عليه الطرائق التوماوية للبرهان ، ما دام ينظر اليها من منظور النزعة الفزيائية السائدة على الفكر الاسكلاتى المتأخر . وهذا التفسير يجعله حريصا على ألا يعول كثيراً على تلك الطرائق التوماوية ، ذلك لأنه ينظر اليها بوصفها براهين فزيائية ارسطية . لا تستطيع أن تتجنب الوقوع فى الألوهية الختمية التى نادى بها نزعة بادوفا الطبيعية . ونتيجة لهذا يطرح مرسين شبكة واسعة لكى يستوعب البراهين التقليدية المقترحة ، بغض النظر عن أسسها الفلسفية ، وما يمكن أن ينشأ بينها من تعارض .

وبالإضافة الى ذلك يضفى الراهب الفرنسى نعمة حديثة على اثنتين من الحجج القديمة : الحجة القائمة على نظام الكون ، والحجة القائمة على الإمكان Contingency . فلقد كان شاهداً نموذجياً على الشعبية المتزايدة للحجة المأخوذة من التصميم الهندسى design للكون المؤدية الى وجود الله بوصفه

«الصانع الأعظم أو المهندس الأكبر لهذا الكون (٣٣) . ويورد «مرسين» كشوف «كوبرنيكوس» و «تيكوبراهي» الفلكية عن المسافات بين النجوم وعن حركة الكواكب المنتظمة كعلامة على الحاجة الى صانع عاقل . ومن أسباب شعبية هذا البرهان المأخوذ من تصميم الكون هو أنه يأخذ انطلاقة من الحركات والأبعاد الموصوفة وصفا رياضيا ، دون افتراض أية معرفة بالطبيعة الجوهرية . أو بأية مبادئ أخرى للوجود في الأشياء المجسمة . ومذهب التآليه العلمى هو البديل الظاهرى phenomenalist الحديث للبرهان الميتافيزيقى . وللإستدلال الفزيائى الأرسطى على الاله . وللبرهان القائم على التصميم ميزة تخصيص وجود الله بوصفه منشئ الكون وحاكمه ، وهى نقطة كانت موضع الهجوم من الطبيعيين الرشدين والشكاك الأحرار على السواء . بوصياغة مرسين لهذا البرهان من فكرة الامكان تدخل أيضا ضمن الاتجاه الاستبطانى الحديث الذى طوره ديكرت . وكلا المفكرين استمد بينة الامكان من تجربتنا الباطنة عن عقل الانسان المتناهى غير المعصوم من الخطأ أكثر من أن يكون قد استمدها من تحليل ميتافيزيقى أو فزيائى أرسطى للعالم المادى .

وهكذا تبين لنا دراسة آراء مرسين عن الاله أنه لم يفلت من نطاق مذهب الشك الذى حاول محاربته ، فلقد أظهر على الأقل فى ثلاثة مواضع آثارا واضحة لهجمات النقد الشكاك : انكاره للمعرفة الميتافيزيقية القائمة على الحس بمبادئ الوجود فى الأشياء المادية ، واخفاقه المترتب على ذلك فى الاقتراب الميتافيزيقى من الله المؤسس على عالم الحس لا على الفزياء الأرسطية ، واستبداله البرهان الفلسفى بالتدليل المقنع الاحتمالى المستمد من الوقائع العلمية استبدالا نهائيا . وتصور حالة مرسين على نحو ملموس الطابع المتردد المهتز للتفكير الأرثوذكسى غداة التطورات الحديثة اتى دخلت على المفهوم الحديث للاله . وثمة عامل سلبى هام شجع على ظهور المذاهب العقلية والتجريبية عن الاله فى القرن السابع عشر ، هذا العامل هو غياب نزعة واقعية متماسكة فنيا ، وقادرة على التغلب على مذهب الشك بطريقة فلسفية بناءة .

الفصل الثالث

الإله بوصفه وظيفة في المذهب العقلية

تفاقت أزمة الشك التي اعتصرت كثيرا من العقول خلال الثلث الأول من القرن السابع عشر نتيجة للاخفاق الواضح الذي منيت به جميع محاولات التغلب على مذهب الشك . وواصل المشاؤون تأكيد واقعتهم الضخمة دون أن يدركوا أن مبادئهم العقلية تتعرض لنار الهجوم ، وأنها تتطلب شيئا من التبرير الصريح . وكان المنطقة الجدد المنتمون الى مدرسة راموس ، والى كلية الآداب بجامعة باريس ، يتحدثون كثيرا عن البدء بداية جديدة بمنهج جديد ويقتنى يقينا مطلقا ، وبمذهب كامل من الحقائق . ولكن الواقع أن الحركة الراموسية بقيت على المستويين البلاغي والتربوي . وعلى الرغم من بغض المقترحات الشائقة التي تدور حول الحاجة الى المنهج والمذهب ، لم تواجه صراحة المشكلة الفلسفية الخاصة بالإشارة الموضوعية لتخطيطاتها الجدولية ، والضمان النهائي للذاكرة (١) . وكان «مرسين» أشد اقترابا من القضايا الحقيقية بلجوهه الى الاحساس ، والى منجزات العقل الانساني العلمية ، ولكنه أخفق في وضع الأساس الميتافيزيقي لمعرفة أى شيء يتجاوز الظواهر الحسية . أما فيما يتعلق بالطابع المسيحي الذي أضفاه جاسندي على مذهب الذرة ومذهب اللذة ، فقد بقي هذان المذهبان داخل اطار الأرثوذكسية من خلال فعل الايمان .

وبدأ الناس يدركون أن العلم الحديث يثير بعض الصعوبات الخاصة في وجه مذهب الألوهية . وكان برونو قد أهاب بالطابع الكلي للقوانين العلمية لتدعيم توحيده الكأليهي الشامل للاله بالكون الواحد اللامتناهي للمادة

والصورة • وبدا منهج جاليليو وكأنه يهدد العلاقات العضوية بين الأشياء، والترتيب التصاعدي لأنواع الوجود ، وقاعدة العناية الإلهية ، وحرية الإنسان ومصيره الفريد • وكان الشاعر جون دون John Donne حساسا للمضامين الثورية التي تنطوى عليها النظرة الميكانيكية الجديدة الى العالم ، فقال :

« والفلسفة الجديدة تضع كل شيء موضع الشك ،

وعنصر النار قد انطفأ تماما ،

وضاعت الشمس ، والأرض ، وما من عقل انسان

يمكن أن يوجهه حيث يستطيع اتبعت عنها ...

لقد تبدد كل شيء شذر مذر ،

وذهب كل اتساق ...

وأصبح كل شيء امدادا وعلاقة » (٢) •

لم يوفر العلم للناس سوى ملجأ بارد تحت سقف مذهب الشك ، لأنه أثار شكوكه الخاصة حول الله والانسان ، وكذلك حول الكون المحسوس ، اذ أصبح هذا الكون الموصوف بحدود كمية ميكانيكية خاليا تماما من القصد الالهي ، والصفات والقيم الانسانية • وبدا بالآخرى أن هوبس ، لا مرسين هو الذي يتوسع في نتائج الفزياء الجديدة • وأشار المذهب الإيماني الى المؤلّه بوصفهم أصحاب الحل الوحيد ، وان يكن حلا انتحاريا - فيما يتعلق بمشكلات العصر العقلية •

بيد أن الناس لا يقتنعون في يسر بحكمة الانتحار ، سواء أكانت بدنية أم عقلية • وخلال الثلثين الأخيرين من القرن السابع عشر ، تطور المذهب العقل بوصفه طريقا حيويا يستطيع مواجهة مذهب الشك والعلم دون التخلي عن الذكاء الانساني • واتفق ديكارت واسبينوزا وليبنيتس على أن سلامة العقل الانسان أمر يمكن الدفاع عنه ضد هجمات الشك ، وأن المنهج العلمي يمكن أن يتكيف داخل فلسفة تجعل الأولوية لهذا العقل في تسوية القضايا • واتفقوا - فضلا عن ذلك - على أنه لا بد أن تقوم نظرية عن الاله

بدور رئيسي في أى إعادة بناء فلسفية . ولم يحتل الإله من قبل ، أو منذ ذلك الحين - مثل هذا المركز الهام في الفلسفة ، وليس معنى هذا أن المذاهب العقلية كانت في بنائها دينية أو إلهية المركز . بل على النقيض ، إذ جعل الله فيها ليقدم أغراض المذهب نفسه . لقد أصبح حلقة رئيسية ، ولكنه حلقة على كل حال في البرنامج الشامل للرد على مذهب الشك ، واحتواء الروح العلمية ، وبناء تفسير عقلي للواقع . وهذا الموقف الوظيفي من الإله هو الذي يميز الحركة العقلية في عصر العبقريّة ، والذي لابد من فحصه ههنا في كل أشكاله الرئيسية .

ويكشف لنا التخطيط المبني عن ديكرت بوصفه الرائد المناضل مباشرة مع مذهب الشك ، ومكتشف الحاجة الماسة إلى إدخال الله في خدمة علمي الميثاقين والفزياء اليقينيّين . ثم يتقدم اسبينوزا لإزالة بعض الترددات التي يسببها إيمان ديكرت المسيحي ، ويضع نزعة طبيعية قياسية صارمة على أساس من الألوهية الشاملة . ويتدخل لينتس لاحتلال السلام المؤقت في الصرح العقلي متوسلا بنظرية في أولوية الماهيات يوضع فيها الإله بطريقة دبلوماسية - ولكن حازمة - في وضعه المناسب . وأخيرا يبدد ملبرانش متبرما وهم إقامة تحالف دائم بين المذهب العقلي والمسيحية ، ويبقى على إله متعال في سبيل إدخال بعض العوامل الإيمانية والظاهرية ، وهذه العوامل تقوض بدورها الموقف الوظيفي .

١ - الإله الديكرتي بوصفه أساسا لليقين

احتج رينيه ديكرت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) احتجاجا حائقا على اتهامه بأن شبكه المنهجى يؤدي إلى مذهب الشك . وفي رسالة له إلى الناقد الجزويّ الأب بوردان Bourdin ، لم يؤكد أنه قد فند مذهب «بيرو» في كثير من الأحيان فحسب ، بل إنه كان أول من فعل ذلك من الفلاسفة أيضا ، وهي دعوى تثير الدهشة (٣) . والحق أنه ما من فيلسوف منذ أغسطين انفس هذا الانغماس التام في كتابات الشكاك ، وأدرك بعمق تقدم المتطرف للمقائد المتعارف عليها ، كما فعل ديكرت . فقد شعر بعث اللجوء إلى السلطة الفلسفية ، أو العلمية ، أو الدينية ، في المسائل الفلسفية ، أو بتقديم مجرد حجج دياكتيكية احتمالية ، ذلك لأن مذهب الشك قد لجأ

الى هذه السلطات جميعا ، كما أنه اجتذب أنصارا من الأشخاص الذين
قطعوا الى الأبد من العصور على أدلة برهانية على وجود الله والخلود . ورأى
ديكارت أنه لا يوجد سوى طريق واحد لوقف التيار المتجه صوب مذهب
الشك ، ألا وهو تقديم بينة وبراهين لا يتطرق اليها الشك .

وتحدى - في حركة مبدئية - المبدأين الرئيسيين في مذهب الشك :
المبدأ النفسى فى رغبة الانسان الملحة الى راحة البال ، والمبدأ المنطقى فى
توازن القوى . فالدراسة الفاحصة للدوافع الانسانية تبين أن الرغبة فى
الحكمة لا تقل من حيث انها رغبة أساسية عن التطلع الى راحة البال .
والحقيقة أن الدافع الأول أكثر تمييزا للانسان الذى يمكن أن نصفه دون
مجانبة للصواب بأنه حيوان مفكر يبحث عن الحكمة . وليس من شك أنه
يسعى أيضا الى الطمأنينة والسعادة ، غير أنهما يتوقفان على نمو حكمته .
ومذهب الشك موقف لا انساني . لا لأنه يدعو الى راحة البال ، بل لأنه
يفشل فى ادراك أن هذا الخير يأتى كثمرة سليمة للحكمة . وما تم نحافظ
على الترتيب الصحيح ، فسوف يستبدل الناس بسكينة الروح الانسانية
ركود النبات أو مجرد احساس ذاتى بالتوازن .

واجتهد ديكارت - على المستوى المنطقى - فى التفرقة بين منهجه فى
ارجاء التسليم وبين منهج الشكاك . فهو لاء يهدفون الى اقامة نوع من
الانزان المحايد بين القضايا المتناقضة ، ومثلهم الأعلى فى المسائل النظرية
هو موقف عدم الالتزام . أما ديكارت فيتخذ من توازن القوى وسيلة مبدئية
لتحرير العقل من سيطرة الحواس ، وتخديره ضد مجرد الاحتمالات (٤) ،
وهو الرئيسى ينصب على اختبار القضايا ، وهو يأمل أملا ايجابيا فى
العثور على قضية تصمد للشك ، وترغم العقل على التسليم بها . فالشك
الديكارتي تشيع فيه روح التأهب للتسليم بالبيئة التى لا سبيل الى الشك
فيها ، اذا وجدت ، وروح الاستعداد بقبول حقيقة أى شيء يصمد لأعنف
اختبار يجريه التشكك . فالشكاك مذنبون لتعصبهم السلبي فى رفض
التسليم ، حتى فى وجه البيئة غير الاحتمالية التى تجتاز الاختبار . وقد
كشف ديكارت عن هذه القطعية المستورة فى تصميم الشكاك على عدم قبول
الحقائق النظرية عن الواقع ، وهكذا نقض دعوى الشكاك فى المحافظة على
التعليق الفزيه للحكم .

ومع أن ديكارت نفسه قد قبل دون تمحيص الحجج المضادة للحواس والقائمة على مبدأ توازن القوى ، إلا أنه رفض أيضا أن تكون هذه الحجج مما يثبت عدم التعويل على القدرة العقلية في الإنسان . ويفترض هذا الاستدلال وجود اعتماد باطنى للعقل على الحواس ، وتحدى ديكارت هذا الافتراض ، وشرع فى اثبات أنه حتى بعد استبعاد معطيات الحواس بوصفها أمرا مشكوكا فيه ، فإن العقل يستطيع أن يصل الى حقيقة لا شك فيها . والاختبار الذى أوصى به لاثبات هذه النقطة هو افتراضه الشهير بوجود جنى مخادع - أو عقل غاية فى الذكاء والقوة (وإن لم يكن قويا قوة لامتناهية) ويضمر الحبث للإنسان . ألن يركب هذا الروح الحبث العقل الإنسانى بحيث يرغمه على التسليم بالقضايا الباطلة وكأنها حقائق واضحة؟ والاجابة بالنفى قطعا ، اذا كان العقل قد نظم نفسه للاحتراس من الحواس ومن الخدع الممكنة للفرشاء والرياضة . ففى المنطقة الباطنية والروحانية الخالصة من وجود الذات المفكرة لا يمكن لهذه الذات أن تخدع . واذا بذلت هاهنا محاولة للخداع تكشف وجود الذات المفكرة فى فعل الخداع نفسه ، وكان تكشفها بصورة واضحة متميزة . والعقل رغم بالبيئة التى يقدمها لنفسه على التسليم بوجود «الكوجيتو» أو الذات المفكرة . وعلى هذا ، نكتسب حقيقة نظرية ووجودية عن الوجود الحقيقى ، وفى الوقت نفسه نحطم سيطرة الشك على العقل الى الأبد . وبقدر ما يكون الإنسان حذرا فى عدم قبوله الا البيئة الواضحة المتميزة ، والعقلية الخالصة ، فثمة امكانية لاقامة مذهب كامل من الحقائق التى تتميز باليقين الأولى *a priori* .

وأيا كان الأمر ، فسرعان ما وجد ديكارت أن اكتشاف حقيقة انطولوجية راسخة لا يضمن من تلقاء ذاته نمو مذهب فلسفى . والحقيقة التى اكتشفها عن الكوجيتو هى المبدأ غير المشروط لمذهب الفلسفى ، من حيث انها الحقيقة الأولى التى وصل اليها العقل الباحث عن يقين ، وبالتالي فانها ليست مستمدة من أية معرفة سابقة . بيد أن المبدأ ينبغى أن يكون مشمرا أيضا ، أعنى أن يكون بحيث تنشأ عنه بطريقة عليية سلسلة الحقائق المعروفة بعده برمتها ، اذ ينبغى على المبادئ العقلية أن تسبب ، وأن ترتب أيضا ، نسق المعرفة (9) . وليست الذات المفكرة المنعزلة المتناهية - اذا نظرنا اليها من هذه النوجه - مبداء كافيا للتركيب الفلسفى ، نستطيع أن نستخلص

منه بالاستنباط النسق الكامل للحكمة الانسانية . ومن ثم كان ديكرت مرغما على ادخال الاله ضمن مبادئ مذهبه . وأشار الى وجود الاله الكامل ذى القدرة الشاملة بوصفه الحقيقة الحدسية الرئيسية الأولى التى يعتمد عليها بناؤه الفكرى كله .

وقد كانت الميتافيزيقا الديكارتية - بوصفها العلم بالمبادئ الأولى للمعرفة الاستنباطية - معنية فى المقام الأول باثبات وجود الكوجيتو والاله وطبيعتهما . ومع أنه لم يكن غافلا عن توازيه مع هدف القديس اغسطين - « أريد أن أعرف الله والروح » - فقد كان على وعى تام بالاختلافات الأساسية التى تفصل مفهومه للميتافيزيقا عن النزعة الاغسطينية التقليدية التى يعتنقها صديقه الكاردينال بيرول Bérulle وغيره من أعضاء الكنيسة الفرنسية . وكان هدفه هو الوصول الى حكمة انسانية خالصة تتمشى مع تعاليم الايمان ، على أن تكون بمعزل عن المدارس اللاهوتية جميعا ، وعن أى تأثير للوحى . فضلا عن ذلك فان رغبته فى الهرب من مذهب الشك والوصول الى يقين يعدل يقين الرياضيات أدى به الى أن يلج الحاحا فريدا على مبادئ المعرفة المنهجية . وقد أعطى ديكرت قوة دافعة للنظرة العقلية الحديثة التى ترى أن المهمة الرئيسية للميتافيزيقا هى أن تقيم مبادئ الاستنباط الأولى على أسس عقلية فعالة من أجل وضع نسق كامل من الحقائق المستمدة أولا *a priori* ، أو من تحليل الضرورات التصورية . وأخيرا ، خطأ ديكرت تلك الخطوة الحاسمة حين انتهى الى أن الاله هو المبدأ العقلى للنسق الاستنباطى ، وهو جزء من الموضوع الخاص بالميتافيزيقا . وكانت هذه النتيجة تتناقض تناقضا حادا لا مع الحركة الاغسطينية الصاعدة تدريجيا الى الاله بوصفه النقطة النهائية فى البحث عن الحكمة فحسب ، بل مع الموقف التوماوى أيضا الذى يرى أن الاله ليس موضوع الميتافيزيقا ولكنه يدخل فى هذا العلم على أنه علة وجود الأشياء المتناهية . وفى هذه المغامرة الاستنباطية التى خاضها ديكرت ، كان للاله ما يعمل ، ومن ثم أدرج ضمن مبادئ الميتافيزيقا وموضوعها نظرا لاسهامه الوظيفى فى النسق كله . وبدون الاله ، لن يكون لليقين ، وللحاطة الشاملة ، وللخصب الاستنباطى الذى تتميز به الميتافيزيقا الديكارتية - أى وجود . وبدون ميتافيزيقا تتصف بهذه الملامح ، لن يكون ثمة أمل فى فزياء تتم البرهنة عليها باحكام ، أو فى التمار العملية للحكمة .

ولم يكن أمام ديكرات أن يختار بين التقدم مباشرة من الكوجيتو الى الله ، وبين الانتقال من الكوجيتو الى العالم الخارجى ، فقد وضع معرفتنا العادية بوجود العالم المادى موضع التساؤل ، وكان لابد أن يضع نوعا من الاستدلال لى يسترد ذلك اليقين . غير أن الذات المتناهية تعد بمفردها نقطة بداية هشة لتزويدنا ببرهان ملزم على عالم مادى موجود ، لأن هذه الذات محدودة القدرة ، وتعيش فى لحظات منفصلة من الزمان دون أن تكون لها ديمومة باطنية متصلة خاصة بها . وهى لا تعرف حقا الا فى اللحظة التى تعان فيها حدسا بموجود مفكر . وما أن ينتقل العقل الى حالة يتذكر فيها حدسا سابقا ، حتى يفقد تأكده الكامل ، وتكف مبادئه عن اعطاء براهين لا شك فيها . ومن ثم ، فنحن فى حاجة الى ضمان مستقل للذاكرة حتى نصوغ الحلقات فى سلسلة الحقائق المستنبطة . والاله هو العلاج الواضح لما فى « الكوجيتو » من أنواع القصور . فهو يتمتع بالقدرة اللامتناهية ، وبالديمومة الأبدية المنشودة لخلق العالم ، ووضع قوانين موحدة للأشياء جميعا ، وهو أيضا الخالق الصادق لقدرتنا العارفة ، والذي يستطيع أن يشهد على صحة اعتقادنا الطبيعى بوجود العالم ، وكذلك على استخدامنا للذاكرة ، وعلى معيار الأفكار الواضحة المتميزة التى نحتاج إليها فى التدليل البرهانى . وإذا كان لابد لديكرات من أن يقيم فلسفة شاملة فينبغى له أن ينتقل فورا من الذات الى الله .

وهذا السبيل الذى ينبغى أن تقطعه حركة الفكر هذه ، تمليه أيضا نقطة البدء فى الذات المفكرة المتناهية . ويعد ديكرات أول من افتتح ثلاثة اتجاهات نمطية فى المنهج العقلى لاثبات وجود الله : الخط من قيمة العالم الحسى بوصفه نقطة بداية ، انطباق التدليل البرهانى بالحدس ، واندرج الاستدلال البعدى تحت الاستدلال القبلى . فالأشياء المحسوسة فى الكون الفزيائى لا تستطيع امدادنا بمعطيات نقيم عليها البرهان ، لأن تأكدنا المألوف من وجودها أصبح موضع الشك ، ولا يمكن اعادته الى مرتبة المعرفة الا بعد اثبات وجود اله ضامن للحقيقة . ولما كانت الذات المفكرة اللامتجسدة هى الحقيقة الوحيدة التى نسلم بوجودها منذ البداية ، فإن أى برهان على وجود الله ينبغى أن يبدأ من العالم الباطنى اللامادى ، عالم الفكر الخالص . وليست المسألة عند ديكرات - مسألة مزاج دينى ، أو ميل

استبطاني للعقل ، بل هي مطلب ضرورى فى مذهبه ، ومنهج لاكتساب الحقائق (٦) .

وهو لا يستطيع - كذلك - أن يقنع مطلقاً بعملية تدليل للوصول الى الله ، بل ينبغى أن يحاول دائماً استيعابها فى حدس عن حقيقة وجود الله . فإذا كان البرهان على وجود الله عملية عادية نظرية من عمليات التدليل العقلى ، فسيبدو دائماً معطلا بهذا الشرط العام وهو أن الكوجيتو ليس متاكداً تمام التأكد من أى استخدام للذاكرة ، أو أى امتداد لمعيار الوضوح . والتميز وراء اللحظة الذرية التى يتم فيها حدسه الذاتى الخاص . غير أن الاستدلال يبدو أشد صلابة حين يعرض بوصفه امتداداً مستمراً أو شرحاً للمضمون الذى تعطيه الحقيقة الحدسية الأولى عن الكوجيتو . وهذه الطريقة فى النظر اليه تتفق أيضاً مع القاعدة القائلة بأن كل خطوة فى الاستنباط يجب أن ترد الى مرتبة الحدس بأن تربط مباشرة وبالضرورة بالحقيقة السابقة . هناك إذن ، فى بداية البناء المنهجى ، حاجة خاصة الى تأسيس رابطة وثيقة على قدر الامكان بين حقيقة الكوجيتو وحقيقة الاله الموجود . وأخيراً ، فان ضرورة هذا الانتقال الحدسى ووضوحه العقلى يحجزهما النوع الأول *a priori* من البرهان أكثر من النوع البعدى . ومهما يكن من أمر فان ديكارت بوصفه ألوهياً يسلم بخائق متعال ، لا يستطيع استبعاد النمط الأخير من التدليل العقلى .

وبطريقة اجمالية ، تبدأ الأدلة الديكارتية الثلاثة من فكرة اللامتناهى ، ومن أن العقل يملك هذه الفكرة ، وفكرة الكائن الكامل كمالاً مطلقاً (٧) . الدليلان الأول والثانى بعديان *a posteriori* ويهدفان الى بيان أن العقل وفكرته عن اللامتناهى معلولان يتطلبان وجود علة لامتناهىة . أما الدليل الثالث فأولى *a priori* يقوم على الضرورات الفطرية العقلية فى الفكرة الحقيقية عن الله بوصفه الكائن الكامل كمالاً مطلقاً .

ويستهجن ديكارت الدليل المستمد من الطبيعة العرضية للعقل ، ولذاذات المفكرة ، اذ يلاحظ أن مهمته الرئيسية هى اقتناع القراء الاسكلائين الذين ألفوا الاحتجاج بعرضية العالم المحسوس . ومع ذلك ، فان الدليل

«الذى يظهر ثانية عند لينتس» يؤدى وظيفة هامة هي استبعاد امكانية ثأن يكون الكوجيتو وجودا معلولا لذاته . وهذه امكانية حقيقية بسبب القدرة الشاملة الظاهرة للذات المفكرة التى تستطيع أن تضع كل شيء موضع الشك ، وبسبب أولوية الذات من حيث انها أول حقيقة معروفة . ويعيد ديكارت تأكيد التفرقة التى يضعها مذهب الألوهية بين الحقيقة الأولى التى يعرفها الانسان وبين العلة الخائفة الأولى للأشياء جميعا تأكيذا شديدا . فالكوجيتو يأتى فى المقام الأول من حيث المعرفة لا من حيث الوجود والعلية الحقيقية . ويذكر ديكارت الوقائع التى تؤدى الى حقيقة الكوجيتو بوصفها برهانا اضافيا على طبيعته المتناهية ، وبالتالي المعلولة . فالذات المفكرة تنخدع فى أغلب الأحيان ، وتعوقها ذاكرة قاصرة ، وهى تحاول دائما تحسين معرفتها ، كما أنها لا تتأكد أبدا من وجودها المستمر من لحظة الى أخرى . وهى السمات تبين طبيعة الذات الناقصة المتناهية . غير أن الكائن الذى هو علة ذاته يكون قادرا قدرة لامتناهية ، ومن ثم يستطيع أن يصدق على نفسه من الكمال بقدر ما يسهه التصور . ولما كان «الكوجيتو» يستطيع أن يتصور الكمال اللامتناهى ، وأن يبقى مع ذلك متناهيا ، فانه يكون معلولا لكائن قادر قدرة لامتناهية ، وعلة ذاته ، هو الله .

وكذلك ، لا تصدر الحقيقة المتمثلة أو المضمون الموضوعي لفكرتنا عن اللامتناهى عن أية علة متناهية ، أو حتى من عقل الانسان المحدود . ولا يمكن تفسيرها الا بحقيقة الاله الموجودة اللامتناهية . ويرد ديكارت على اعتراض جاسندى القائل بأننا لا نستطيع أن نفهم اللامتناهى ، وبالتالي لا نملك سوى فكرة لفظية عنه - يرد ديكارت بأن الاله اللامتناهى لا يفهم حقا فى وجوده الخاص ، ومع ذلك يستطيع العقل الانسانى أن يكون فكرة صادقة كاملة عن اللامتناهى بفهمه على أنه الوجود الذى لا تحده الحدود (A) . وليس هذا مجرد سلب للتناهى ، بل هو فهم ايجابى للماهية الالهية من حيث توكيدها لنفسها دون عائق . ومع أننا لا نستطيع أن نفهم هذا التوكيد الذاتى للامتناهى وفقا لطريقته الخاصة ، الا أننا نستطيع أن نقرر على الأقل أن هذه هى طبيعة الوجود اللامتناهى ، مثلما نستطيع أن نحس ونقيس شجرة ضخمة دون أن نكون قادرين على احاطتها بذراعيها . فضلا عن ذلك ، فان ارادتنا الحرة ، أو قدرتنا على الاختيار ، تتميز بقوة لا متناهية توحى

لنا بلمحة من الإلمتناهى الالهى ، وتؤلف تشابها الحميم جدا مع الاله •
وحين يسلم ديكارت بعدم قابلية الاله للفهم ، يتبع التقليد المسيحى الشائع
فى الفلسفة ، غير أن ربطه بين اللامتناهى وبين ماهية قادرة تضع نفسها
يتمشى مع خط التنازل الارادى والماهوى essentialist للإله •

والتصور العقلى المتميز للإله بوصفه علة ذاته *causa sui* يندرج
ضمن البرهان الأول *a priori* المستمد من فكرتنا الحقيقية عن كائن كامل
كمالا مطلقا •

• من المؤكد أننى أجد فى عقلى فكرة الاله ، فكرة كائن كامل كمالا
مطلقا ، وهى فكرة لا تقل عما أجده فى عقلى من أشكال أو عدد أيا كان ،
وأدرك أن وجودا فعليا أبديا ينتسب الى طبيعته ادراكا لا يقل فى وضوحه
وتميزه عما أدركه من أن كل ما أستطيع أن أبرهن عليه بالنسبة لشكل
أو عدد ينتسب الى طبيعة هذا الشكل أو ذاك العدد ... ومن هذه الحقيقة
وخدها - وهى أننى لا أستطيع أن أتصور الاله الا بوصفه موجودا - يلزم
عن ذلك أن الوجود غير منفصل عنه وبالتالي أنه - فى الحقيقة - موجود •
وليس معنى هذا أن تفكيرى يستطيع أن يأتى بهذه النتيجة ، أو أنه يفرض
أية ضرورة على الأشياء ، بل على العكس ، ان الضرورة الموجودة فى الشيء
نفسه ، أعنى ضرورة وجود الاله ، هى التى تفرض أن تكون لدى هذه
الفكرة ، (٩) •

والمقارنة بين فكرة الاله وفكرة العدد أو الشكل - جوهرية فى البرنامج
الديكارتي لتزويدنا ببراهين تتميز بيقين لا يقل عن يقين التدليل الرياضى •
والواقع أن للميتافيزيقا يقينا أكبر من يقين الرياضى ، لأنها تغلب على الشك
الكلى من ناحية ، ولأنها تفعل ذلك فى حدود وجودية من ناحية أخرى •
فالرياضى لا يستطيع أن يستخلص استنباطا وجوديا من فحصه لأعداد
وأشكاله ، على حين يستطيع الميتافيزيقى أن يقوم بهذا الاستنباط من فحصه
لفكرة الاله •

وديكارت على وعى طيب بالتفرقة بين الوجود التصورى والوجود
الواقعى ، وعلى هذا فان نقد كانت للدليل الانطولوجى المزعوم لا ينصف

موقف ديكرارت من الناحية التاريخية . فما يقصده ديكرارت هو أنه ما دامت فكرة الله تتغلق بماهيته الواقعية ، فهي تسمح لنا كذلك بمعرفة وجوده الواقعي الأبدى ، وهذا الوجود الأخير يوضع خلال الفكرة « الحقيقية » عن الماهية الالهية ، وهي الفكرة التي تظهر لنا المتقتضيات الموضوعية لوجوده الخاص . وعندما يقول ديكرارت انه يدرك « ادراكا واضحا متميزا » أن الوجود ينتمى بالضرورة لطبيعة كائن كامل ، فانه يعنى أن فكرته عن الله ترضى معيار المعرفة الوجودية الصادقة ، وأن الوجود على المستوى الواقعي يعرف معرفة صادقة بأنه ينتسب - من ثم - الى الماهية الالهية . ولهذا نراه يصر على أن فكره لا يحاول في حق فرض ضرورة ما على الوجود ، ولكنه يحاول القول بأنه في مشكلة مع ماهية الله الواقعية ، ومن ثم فانه يعكس ببساطة - ضرورة الوجود ذاته . ونفس الضرورة التي تضع بها الماهية الالهية نفسها في الوجود ، تصل الى فكرتنا الفطرية الصادقة عن ماهية الاله . وكما تكون هذه الماهية غلة ذاتها ، أو كما تؤكد وجودها من خلال قدرتها اللامتناهية ، فكذلك تعمل فكرتنا الصادقة عن هذه الماهية على تأسيس معرفتنا بالوجود الالهى تأسيسا فعلا صحيحا . وهكذا ، يجبر العقل الواعي بضرورة موضوعية على التسليم بحقيقة الوجود الواقعي للطبيعة الالهية .

وأيا كان اختلاف اسبينوزا وليبنيتس مع ديكرارت حول نقاط أخرى ، فانهما يتفقان معه على الأقل في اقامتهما للبرهان الأول ، أو القبلي ، على نظرية عن فكرة صادقة تعبر عن بناء الماهية الالهية الحقيقي واندفاعها الدينامي في أثناء وضعها لواقعها الوجودي الخاص . ومن ثم فان العقليين يعتقدون أن الانتقال في البرهان لا يكون من الفكرة المبنية الى الواقع ، بل من ماهية الاله المعروفة الواقعية الى ما يلزم عنها بالضرورة من الحقيقة الواقعية لوجوده ، وبالتالي فان هذا الانتقال مشروع من حيث أنه يثبت حقيقة عن الوجود .

ولا ينبغي للنقد الواقعي - اذا أراد أن يصل الى حده الأقصى من الفعالية - أن يركز بادئ ذي بدء على ما اذا كانت فكرة الله فطرية أم غير فطرية . بل ينبغي أن يركز على دعوى الحقيقة الحاسمة التي يخلعها على هذه الفكرة ، أيا كان أصلها . والافتراض الذي يذهب اليه المذهب العقلي

هو أن العقل الانساني يستطيع أن يصل الى تعريف حقيقى صحيح عن ماهية الاله قبل اثبات حقيقة وجوده ، ويكون هذا التعريف هو الأساس الذى تتولد عنه حقا تلك الحقيقة الأخيرة . وهذا معناه أن العقل الانسانى يعرف فعلا الماهية الالهية فى وجودها الواقعى ، اما عن طريق رؤية مباشرة . واما من خلال تحليل فكرة مقترحة عن هذه الماهية . وهذه الدعوى ينبغى أن تقاس فى مقابل البيئة السدينة عن طرائق الانسان فى المعرفة ، ذلك أن الطابع المتناهى لعقلنا يمنعه عن أن تكون له أية نسبة طبيعية أو نفاذ حدسى الى وجود الله اللامتناهى ، فضلا عن ذلك ، فانه فى المسائل التى تتعلق بطبيعة واقعية ، كان لابد أن تكون قادرين على اظهار صلة تضمنين بالعالم الذى نعانىه معاناة مباشرة . ونحن لا نستطيع أن نبت فى مسألة الصحة الحقيقية لأى تعريف مقترح عن الله بتحليل مقوماته المثالية وحدها ، وحالتها من الوضوح والتمييز ، ومن ثم لا نستطيع أن نبدأ ونحن متأكدون من أن لدينا فكرة حقيقية عن الاله تكون صحيحة على المستوى الواقعى .

وثمة مصادرة عقلية أخرى فى الحجّة الأولى *a priori* ، وهى أن الوجود ليس أكثر من الفعل الحدى *terminal* للتوكيد الذاتى للماهية نفسها . وعلينا أن نجري اختبارا آخر عند هذه النقطة ، بأن نضع فى اعتبارنا مانعرفه عن العلاقة بين المبادئ الماهوية والوجودية فى الكائنات الداخلة فى نطاق تجربتنا المباشرة . ففى الكائنات المتناهية المألوفة لنا ، لا يتجلى الفعل الوجودى بوصفه مجرد صفة أو امتدادا حديا للبناء الماهوى . ومن ثم لا نتاح لنا طريقة لاثبات صحة أى تعريف مقترح للماهية الالهية حيث يعامل فيها الفعل الوجودى بوصفه صفة جوهرية ، أو حدا نهائيا للماهية . ولا يزال العقليون غامضين غموضا لاسبيل الى علاجه عن نوع أحداث العلة ، والتوكيد ، والوضع ، والانبثاق ، أو غير ذلك من الوسائل التى يمكن أن نتصور بهمة القدرة الالهية الجوهرية حين تؤسس نفسها فى الوجود . أما أن ندعى اهتلاكنا لتعريف واقعى صحيح للماهية الالهية سنابق على اثبات حقيقة وجود الله . فهذا يقتضى اقتراضى شيء ما عن العقل الانسانى ، وعن الطبيعة الالهية . ودراسة العقل الانسانى لاتدعم الرأى القائل بأننا نستطيع أن نملك مثل هذه المعرفة الطبيعية بالطبيعة الالهية .

وبعد أن أثبت ديكارت وجود الاله على النحو الذى يرضيه ، أصبح فى حوزته الآن جميع الوسائل لبناء مذهبه الفلسفى .

« ان يقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفان الا على معرفة الاله الحقيقى ، بحيث اننى قبل أن أعرفه ، لا أستطيع أن أعرف أى شىء آخر معرفة كاملة . ويقين الأشياء الأخرى جميعا يتوقف على هذا ، الى درجة أننا بدون هذه المعرفة ، يستحيل علينا تماما أن نعرف شيئا آخر معرفة كاملة » (١٠) .

وهذه العبارة الحاسمة أدت بكثير من نقاد ديكارت المبكرين الى توجيه تهمة التدليل الذى يدور فى حلقة مفرغة ضده . فالكوجيتو يثبت وجود الاله ، وهذه الحقيقة الأخيرة تشهد على الكوجيتو وعلى المبادئ المستخدمة لاثبات وجود الاله . وفى رد ديكارت على هذه التهمة ، وجه الانتباه الى لفظى «كل» و «تماما» فى النص الوارد آنفا . فحقيقة الكوجيتو بوصفه عقلا موجودا تعرف مباشرة فى بينتها الذاتية الخاصة ، وتحمل فى طياتها مبادئ البرهان الأساسية ، والبيئة على وجود الاله . غير أن حقيقة الكوجيتو المجردة لا تستطيع بمفردها أن تفرس شجرة الحكمة بكل روعتها الكاملة المنهجية . وبهذا المعنى ، لا يعرف الكوجيتو على نحو كامل ، وهكذا لا يمكن أن يصدر وحده فى التماسك الذى يضم جميع الحلقات فى سلسلة الحقائق الفلسفية . وحتى يتم اثبات حقيقة وجود الاله وطبيعته الصادقة الكاملة كاملا نهائيا ، حينئذ يمكن أن تضطلع الفلسفة بكامل مهمتها حتى تصل الى الاكتمال بوضعها صراحة المجموعة الكبرى من الحقائق اليقينية أو من الحكمة الانسانية فى ترتيبها الصحيح .

ولا بد - من حيث المنهج - أن نهيب بالاله حتى يمكننا من أن نضع ثقتنا التامة فى الذاكرة ، وأن نقوم بتطبيق معيار الأفكار الواضحة المتميزة على نحو شامل ، وأن نؤسس بعض الاستدلالات على العقائد الطبيعية التى لا محيص عنها ، والتى تنشأ عن طبيعتنا الممنوحة لنا من الله ، والمركبة من العقل والجسم ، ومن الذكاء والحواس . وبعبارة أخرى ، ان تأكدنا من أن الله اكامل الخير لا يسمح لجنى مخادع بالسيطرة علينا ، هذا التأكد حقيقة - تعمل على تحريرنا ، وتمكننا من استخدام قوانا وبينتنا الى أقصى مداها . وحينئذ يمكن أن يتسع يقيننا عن الذات المفكرة - فى أمان - ليصبح ذلك

• العلم العجيب الذى تتربط فيه الحقائق كالسلسلة ، والذى راودا أحلام
ديكارت فى شبابه •

٢ - الاله الديكارتي بوصفه أساسا للفيزياء الفلسفية

وكان على ديكارت - لكى يجعل من حلمه حقيقة واقعة - أن يؤمن الصلة
بين الميتافيزيقا والعلوم العملية كالطب والميكانيكا والأخلاق • وإلى أن تنضم
هذه العلوم الأخيرة فى وحدة حيوية مع المبادئ الأولى للميتافيزيقا ، لن
يكون لها مركز صارم بوصفها علوما ، وإنما ستبقى فى مستوى المهارات
والحكم • والوسط المناسب الوحيد لربطها بعضها ببعض هو علم الفيزياء
الفلسفى المتطور تطورا كاملا • وهكذا أصبحت مشكلة تأليف علم فزياء
كامل هى المشكلة الحاسمة عند ديكارت ، وعلى حل هذه المشكلة يتوقف نجاح
بحثه كله عن نسق موحد من الحكمة الطبيعية (١١) •

أما أن تملك نظرية عن الاله شيئا حيويا تسهم به فى مثل هذا المشروع،
فلم يكن أمرا واضحا أدنى وضوح لمعاصري ديكارت • وعلى سبيل المثال ،
لاحظ رجال اللاهوت الاسكلانيون والفلاسفة الذين استشارهم مرسين عن
الفلسفة الديكارتية - لاحظوا أن الملحد يستطيع أن يعرف أن زوايا المثلث
الثلاث تساوى زاويتين قائمتين • وشعر هوبس عن يقين بأن الملحد يستطيع
أن يستخدم ذاكرته ليتأكد من أنه مستيقظ أم لا • ولم يتوان ديكارت عن
التسليم بأن الرياضى لا يحتاج الى نظرية عن الاله لكى يطور علمه ، أو حتى
أن تكون له معرفة معينة يمثل هذه النظرية ، ما دام لا يأخذ بالحجة الشكائية
أو بافتراض ديكارت عن وجود جنى خبيث • فانه اذا أخذ بهما لم يستطع
أن يكون متأكدا تمام التأكد من أنه لم يكن مخدوعا • وكذلك فان الرجل
الذى يستخدم الذاكرة للتمييز بين النوم وحالة اليقظة لا يستطيع أن ينود
عن نفسه مذهب الشك ، والشك المنهجي فيما يقولانه عن التعويل على
الذاكرة • وفى كلا المثالين ، لا يمكن استبعاد عدم اليقين الشكاكى الا من خلال
الاعتراف بوجود اله كامل كمالا لامتناهيا ، لا يلجأ الى الخداع • ومن ثم ،
فمن المهم كثيرا أن يكون المرء مؤلها أو ملحدا ، لا من أجل تحديد مضمون
المعرفة الخاص ، بل من أجل ضمان يقينه وموضوعيته فى عصر الشك
المنهجي (١٢) •

ويهدف ديكرات الى التمهيد للانتقال برفق من الميتافيزيقا الى الفزياء الفلسفية ، بحيث تكون الكلمة الأخيرة فى العلم الأول هى - فى الوقت نفسه - الكلمة الأولى فى الفزياء المنهجية . ومهمة الميتافيزيقا الخاصة هى اثبات هذه القضايا الثلاث التى تحتاج اليها الفزياء بوصفها جزءا لا ينفصل عن الفلسفة . وهذه القضايا الثلاث هى : كل جسم عبارة عن شئ ممتد متميز جوهريا عن العقل أو الشئ المفكر ؛ من الممكن أن يوجد عالم من الامتداد أو من الأشياء الجسدية ؛ وأن مثل هذا العالم يوجد فعلا . وتتضح فى هذه القضايا الثلاث عيوب الفزياء الرياضية التى لم تضرب بعد بجذورها فى الميتافيزيقا الديكراتية . وفى كل حالة ، يمكن أن يكون اسهام الله الايجابى المانع لليقين - اسهاما ملحوظا .

ومع أن جاليليو يرد الأجسام الى أشكائها الممتدة والى الحركة ، إلا أن منهجه الوصفى لا يستطيع أن يحدد ما اذا كان الامتداد صفة خاصة أو ماهية للأجسام جميعا ، وبالتالي لا يستطيع أن يحدد ما اذا كان العقل والجسم جوهريين متميزين حقا . المنهج الديكراتى هو الذى يستطيع وحده تأكيد هذه الحقائق ، ولا سيما التمييز الجوهرى الحقيقى بين العقل والجسم . ولن تتولد عن هذه الحقيقة الأخيرة صيغ رياضية ، ولكنها ستقدم لنا تفسيراً فلسفياً دالا لكشوف الفزياء ، وستعمل على توسيع حدود هذا العلم . وهنا تظهر أهمية معيار الأفكار الواضحة المتميزة (الذى يضمه الله ضمانا تاما) ، وذلك أن ديكرات يتصور فى وضوح وتميز أن فكرتى التفكير والامتداد تستبعد أحدهما الأخرى ، ومن ثم يستنتج أن هناك تمييزاً جوهرياً حقيقياً بين العقل والجسم . والرياضة - من ناحية أخرى - علم لا وجودى nonexistential مجرد ، ولا يستطيع أن يحدد ما اذا كانت الموضوعات الممتدة يمكن أن توجد أو انها موجودة فعلا . ولا بد للفزياء الرياضية الحديثة من الرجوع الى الميتافيزيقا للتأكد من أن تفسيراتها تعرض لعالم من الموجودات الممكنة والفعلية . وتؤسس الميتافيزيقا العقلية امكانية عالم ممتد على أن ماهية الشئ الممتد يمكن تصورها بوضوح وتميز ، وبالتالي يمكن أن توجد القدرة الالهية . والاله هو أيضا أساس معرفة أن العالم المادى موجود بالفعل ، لأن الله يغرس فى طبيعتنا الاقتناع الفطرى بأن احساساتنا وانفعالاتنا تاتى ، أو على الأقل - تتصل - بعالم واقعى موجود

من الأجسام • وهكذا كانت قدرة الله على الماهيات الممكنة وصدقه قى تكوين الطبيعة الانسانية هما الأساسان النهائيان فى الاعتقاد بأن التفسير الفزيائى يتعلق بعالم ممكن حقا ، وموجود بالفعل •

ويمضى ديكارت الى أبعد من ذلك فى استغلال نظريته عن الله من أجل الغايات التى تسعى إليها فزياء فلسفية متكاملة • فالهندسة التجريدية قادرة على تحليل عالم الأجسام الى صفته الجوهرية وهى الامتداد • غير أن الامتداد المجرد العام ساكن سكونا تاما ، ويخلو من الحركة الواقعية التى هى انتقال جزء فردى من الامتداد من مكان الى آخر • والحركة الواقعية تصل الى الامتداد من الخارج بواسطة قوة محركة ، وهكذا تنتج انطبائع المركبة التى هى الأجسام الجزئية الممتدة فى حركتها ، وكما نعاينها فى فرديتها وعرضيتها • فاذا لم نشر الى الاله بوصفه الأصل النهائى الكلى للحركة ، لم تعد ثمة وسيلة معقولة لتفسير الاختلاف بين الرياضة البحثية – أى علم الميكانيكا الأكثر عينية الذى طوره جاليليو – وعالمنا الفعلى الذى يتكون من أجسام فردية متحركة •

وبالإضافة الى ذلك يقدم ديكارت برهانا استنباطيا على قانون القصور الذاتى من حيث انه مبدأ عام يحكم الأجسام الفعلية المتحركة (١٣) • ولا يطلب فعل الاله فى الخلق ، أو فى الإصدار الأول للحركة فحسب ، بل فى المحافظة عليها ونى استمرارها أيضا • وصفة الثبات الالهى تعنى أن الاله غير قابل للتغير فى وجوده ، وأنه يتصرف دائما بنفس الطريقة إزاء العالم المخلوق • فلدينا يقين أولى عن بقاء كمية الحركة أو التحرك momentum ، ولأن المحافظة على كمية الحركة تضرب بجذورها فى الثبات الالهى نفسه ، فان قانون القصور الذاتى يثبت استنباطيا بوصفه قانونا عاما للطبيعة أو علة ثانوية لجميع الحركات الجزئية للأجسام الفعلية •

وقد نتوقع أن يزعم ديكارت – بعد أن توغل الى هذا المدى – بأنه يقوم باستنباط تام لكل قضايا الفزياء • وليس من شك أن هذا المثل الأعلى كان يجتذبه اجتذابا قويا ، كما أنه كان جوهريا لتحقيق توليفه الفلسفى philosophical synthesis ، ولكنه أنكر – فى الواقع – امكان تحقيقه • وبدلا من ذلك ، أشاد بعمليات الفزياء الى الدرجة التى لا يمكن معها تحقيق استنباط كامل لمجموعة الحقائق الفزيائية داخل سياق فلسفته •

« حين أردت أن أهبط الى الجزئيات ، بدا لى أن هناك أنواعا كثيرة مختلفة الى درجة اعتقدت معها أنه من المحال على العقل الانسانى أن يميز الأشكال أو الأنواع الموجودة على الأرض من عدد لا متناه غيرها كان من الممكن أن يوجد لو شاء الاله ذلك . وبدأ لى من المحال على هذا النحو أن أتقدم فى طريق الاستنباط، وأنه اذا كان لنا أن نفهم الأشياء ونستخدمها، فعلينا أن نكتشف العلل من معلولاتها وأن نجرى كثيرا من التجارب .. وينبغى أن أسلم أيضا بأن قوى الطبيعة فسيحة واسعة ، وأن تلك المبادئ بسيطة وعامة الى درجة أننى لم ألاحظ أبدا معلولا جزئيا دون أن أدرك على الفور وسائل كثيرة يمكن استنباطه منها . وكانت أعظم الصعوبات التى أصادفها عادة هى أن أجد أى هذه التفسيرات هو التفسير الصحيح ، ولكى أمتدى الى ذلك ، لم أعرف طريقة أخرى سوى البحث عن تجارب متعددة بحيث تكون نتائجها مختلفة وفقا لاختيار الفروض ، (١٤) »

وبقدر ما يتعرض هذا البحث الفيزيائى لعالمنا انذى يتألف من أنواع جزئية من الأجسام والحركات ، بقدر ما ينبغى له أن يبدأ من استنباط بسيط ذى اتجاه واحد يصدر عن القوانين العامة للطبيعة ، وعن الاله بوصفه المصدر الأخيرة للحركة . وثمة زيادة عكسية بين الفروض والتجارب الذى تتحقق من صدقها ، وهذا لا يمكن أن يعطينا مطلقا ، وإنما مجرد اليقين الاخلاقى المطلوب للتحكم العملى للطبيعة من أجل رفاهيتنا الانسانية . وكان ديكارت نفسه ينظر نظرة أكثر تجريبية للتطورات الخاصة للفيزياء من نظرة الديكارتيين الأواخر أو خصومهم من أنصار نيوتن .

ومن الممكن أن نرجع أسباب هذا التحول الغريب فى الموقف الى تكامل ديكارت بوصفه عالما ومؤلفا على السواء ، فقد كان يريد الحفاظ على تماسك التفسير الميكانيكى للعالم المادى فى حدود العلية الكافية وحدها ، وهو لم ينكر وجود الغائية فى الطبيعة ، ولكنه أنكر قدرتنا على معرفتها واستخدامها لاكمال الاستنباط الفيزيائى . وفى هذا السياق ، كان يقصد « بالعلة الغائية » الغرض الأسمى الذى من أجله خلق الكون بأسره . وحكمة الاله اللامتناهية هى وحدها التى يمكن أن تحيط بهذا الغرض ، كما أن اهتمامه بخلق العالم يشمل أشياء أخرى كثيرة الى جانب انرفاهية الانسانية . أما أن نلجأ فى تفسيرنا للحوادث الفيزيائية الى أسباب قائمة على الغائية فيعادل دعوانا

بأننا نملك الحكمة اللامتناهية ، وبأننا نضع رفاهية الإنسان ومجد الله على قدم المساواة . وعلى هذا فإن المنهج العلمى والحسنى الإنسانى السليم يقضيان باستبعاد الغائية من منطقة البحث الفيزيائى .

وحتى من موقف الاستخدام المشروع للعلل الكافية والميكانيكية ، يظل الاستنباط الفيزيائى خليقا بأن يكون ناقصا . والاعتبار الحاسم هنا بالنسبة لديكارت هو أن مذهبا ميكانيكيا استنباطيا كاملا يمكن أن يهدد قدرة الاله اللامتناهية وحريته . وهذه هى النتيجة الفعلية التى تمخضت عنها نزعة جاليليو الرياضية التى لم يمنع فيها الاله أى اختيار ، اللهم الا أن يجسد فى الطبيعة القوانين التى اكتشفها التحليل الرياضى . ولا تتحكم مثل هذه الضرورة فى قدرة الاله الديكارتي اللامتناهية وحريته ، اذ يستطيع هذا الاله أن يجمع بين القوانين العامة للحركة بطرائق شتى لينشئ أكوانا كثيرة مختلفة . ومعرفة تلك القوانين لا نخبرنا الا بما يصلح دون تعيين لأى كون فيزيائى ممكن ، ولا نخبرنا عن أية مجموعة جزئية من القوانين تصلح لهذا الكون الفعلى الذى نعيش فيه . وعلى ذلك ، ينبغى أن يكمل المنهج الاستنباطى بالخبرة والافتراضات والتجربة المتحققة من صدق هذه الافتراضات . وهذه العمليات الأخيرة تمكننا من تقديم تفسير متسق شامل لا يناقض شيئا من الوقائع التجريبية ، ولكنه لا يملك ضرورة صادقة . ويخفف ديكارت - ابتغاء الحفاظ على رحابة الماهية الالهية وحريتها - من دعاواه من أجل سلسلة ضرورية ويقينية يقينا مطلقا تتألف من الحقائق الاستنباطية عن العالم المرئى (١٥) .

وهذه المراجعة للصورة الرياضية للعالم تمتد الى المدى الذى تصل اليه القوانين العامة للحركة ، وهى القضايا الأساسية فى الرياضة البحتة ، وغيرها من الحقائق الأبدية . ولا يمنحها ديكارت أى استقلال أو ضرورة لا شرطية ، ملاحظا أن هذا يقضى على طفيفان ربات انقدر الوثنيات على جوبيتر (١٦) . وعلى أساس قدرة الاله غير المفهومة ، والافتقار الى أى نوع من التمييز بين عقله وإرادته ، لا يمكن أن يكون ثمة نظام شبه مستقل من الماهيات (على حد افتراض سواريز Suarez) يمكن أن نخص به معرفته ، وعلى إرادته أن تتلام مع . وما دام العقل الإنسانى يستطيع أن يدرك الحقائق الأبدية تمام الإدراك ، فانها تكون وقائع متناهية ، تعتمد على قدرة الاله

الشاملة اعتماد غيرها من الأشياء المخلوقة الأخرى • وكما أن الإله كان يستطيع الامتناع عن خلق عالمتنا ، أو كان يستطيع أن يخلق عالما ذا تركيب مختلف ، فقد كان من الممكن أن يقرر مجموعة أخرى من الحقائق الأبدية تناقض الحقائق السابقة •

غير أن التأكيد على جزائية القدرة الإلهية ، دون مبررات ، معناه القول بتعطيم كل يقين علمي • ومن ثم فإن ديكارت يضيف على القوانين الرياضية والفزيائية العامة نوعا لاحقا من الضرورة • ففي اللحظة التي يريد بها الإله أن نكون ، يلتزم بقراره ولا يقدم على تغييره في سبيل مجموعة أخرى من الحقائق • وهذا يلزم عن تنزه الإله عن التغير : فما دام الإله قد قام بفعل حر صادر عن إرادته الإلهية ، فإنه يبقى ملتزما التزاما موحدا لا تغيير فيه باختياره الفعلي بالقوانين والحقائق • وعلى هذا النحو يكفل اللاتناهي للقدرة الإلهية ، والثبات للمعرفة العلمية الإنسانية •

نستطيع الآن أن نسبر غور تناول ديكارت الوظيفي للإله • فقد وضع النموذج للارتداد العقلي للإله بأن حول النظرية الخاصة بالصفات الإلهية من مجرد رياضة لاهوتية مستقلة بعيدة المنال إلى مقام شديد - بصورة تبعث على الدهشة - من مقومات الفلسفة الحديثة ، فقد لجأ إلى الصدق الإلهي ، والقدرة العلية لاثبات وجود العالم المادي ، ولتحقيق الثقة المعرفية (الاستمولوجية) في معيار الأفكار الواضحة المتميزة • أما تنزيه الإله عن التغير فقد أمده ببرهان على قانون التصور الذاتي العام ، وبأساس متين للحقائق الأولى في الرياضة والفزياء • وقدمت قدرة الإله الشاملة وحيثته السبب النهائي لافساح مكان للنهج الافتراضي التجريبي داخل الحركة الاستنباطية • وهكذا كان من المحال أن يتصور ديكارت قيام ميتافيزيقا أو فزياء تخلو من الإله • فالتخلي « عنه » معناه حرمان الفلسفة من قوتها البرهانية الكلية ، ومن أساسها في اليقين ، ومن مشاكستها للتجربة •

ومع كل هذه الاستخدامات لللاهوتية ، لم ينجح ديكارت في توليد النسق الكامل للحكمة • ففي محافظته على الصفة الانهية الأخيرة من القدرة الإلهية التي لا يموقها عائق ، قطع في الوقت نفسه الحركة المتجهة صوب استنباط شامل للحقائق الفزيائية ، وبالتالي تركت الوظيفة التي تقوم بها الفزياء

بوصفها جسرا ، ناقصة ، وحيل بينها وبين الافضاء الى المجالات العملية .
وما دام ارتباط التفسيرين الفزيائي والأخلاقي لم يلتحم قط باليقين الأولى
المطلق ، لم تنتقل قط قوة الميثافيزيقا الديكارتية التي لا نظير لها ،
الى الاخلاق (١٧) . ولم تتحول النظرة الاخلاقية المؤقتة قط الى علم أخلاقي
محكم ، أعنى الى جزء متكامل من الفلسفة ، وهكذا لم تكفل سعادة الانسان
قط باليقين الميثافيزيقي ، وكان على الانسان الديكارتى الذى لم يصل
الى حكمة طبيعية متكاملة أن يقتنع بيقين أخلاقي فعال ، وأن يبحث عن مزيد
من التنوير فى الايمان العالى على الطبيعة .

٣ - اله اسبينوزا بوصفه مجموع الطبيعة

كان الحكم الجاد الذى أصدره بنيدكت اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)
على فلسفة ديكارت هو أنها تمثل مغامرة متألقة ، وإن لم يكتب لها التوفيق .
فالتابع المتناثر للأخلاق الديكارتية علامة أكيدة على اخفاق داخل عميق ،
واشارة الى أن الفيلسوف الفرنسى لم يضع مذهبا على الاطلاق ، وإنما مجرد
تخطيط مبستر لمذهب ، ذلك أن ما يتطلبه اسبينوزا من الفلسفة - قبل
كل شيء - هو تأكيد السعادة الانسانية والكمال الأخلاقي على أساس
علمى أو برهاني سليم . ولم يكن الأمر ببساطة أن سلفه قد تخطى فصولا
قلائل فى ختام مقاله عن الفلسفة ، بل الأحرى أنه ترك صميم المذهب
الفلسفى الاصيل : أعنى السمو بالانسان الى هدفه الأخلاقي من الغبطة
الأبدية .

وكان اسبينوزا على ثقة من أنه يستطيع أن يضع أصبعه - دون أن
يخشى الوقوع فى الخطأ - على النقطة الصحيحة التى تبتنى منها كل عيوب
الفلسفة الديكارتية ، وهذه النقطة هى نظرية ديكارت عن الاله . وأول
أخطائها وأعظمها فكرة خالق حر غير مفهوم ؛ لأن هذه الفكرة تقف حجر
عثرة فى طريق اكمال الاستنباط العقلى للحقائق الأساسية جميعها . وتكمن
الصعوبة فى أن نظريات ديكارت كانت لا تزال محكومة - على نحو خفى -
بالتصور اليهودى - المسيحى للاله ، وبتعاليم اللاهوتيين المدرسين ، إذ
لا مكان فى مذهب عقلى صرف لامكانية أن يكون للوحى أية دلالة فى نظر
الفلسفة . فاسبينوزا يرى أن الكتب المقدسة ليست مصادر للحقيقة

النظرية ، وما الإديان الكبرى الا أدوات للتنظيم الاجتماعي وللأخلاقية العملية أولا وقبل كل شيء . أما فيما يتعلق بالتقليد اللاهوتي فقد اعترف اسبينوزا لصديقه هنرى أولدنبرج السكرتير الأول للجمعية الملكية فى لندن بقوله :

« اننى أعتقد رأياً عن الاله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الراى الذى يدافع عنه المسيحيون المحدثون.، فأنا أعتقد أن الاله هو - كما يقولون - العلة الباطنة للأشياء جميعا ، ولكنى لا أعتقد أنه العلة المتعديدة .. وأنا أقول ان كثيراً من الصفات التى يرون ، ويرى جميع الآخرين الذين أعرفهم على الأقل - أنها من صفات الاله - أرى أنها أشياء مخلوقة ، ومن ناحية أخرى ، فان الأشياء التى يرون أنها مخلوقة - بسبب تحيزاتهم - أرى أنها صفات للاله ، ولكنهم يسيئون فهمها ، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الاله عن الطبيعة على الإطلاق ، وهذا ما فعله كل من أعرفهم (١٨) » . وهذه الفقرة التى تشبه الكبسولة من حيث الإيجاز - تشير الى الاصلاحات الرئيسية التى أدخلها اسبينوزا على التصور العقلى للاله . فلقد ألقى علوه بوصفه العلة اللامتناهية الحرة لعالم من الجواهر المتناهية وذلك نكى يقرر فكرته التى تقول : بهوية واحدة للانه ومجموع الطبيعة (Deus sive Natura) . ولزم عن هذا أنه أنكر أن أشياء كالفهم والارادة صفات حقيقية للاله ، فى طبيعته الجوهرية ، كما لزم عن هذا فى الوقت نفسه وصفه لهذه الطبيعة بالامتداد والفكر على السواء .

ولقد قال ليبنتس ذات مرة ان اسبينوزا بدأ من حيث انتهى ديكارت ، أى بالنزعة الطبيعية . وقد انتهى ديكارت بالنزعة الطبيعية ، بمعنى أنه حذف العلة الغائية من التفسير الفيزيائى ، وأنه كان يشير الى قدرة الاله العلية اللامتناهية على أنها الطبيعة ، ما دامت هذه القدرة هى المصدر الخالق ، الحافظ لكل حركة واقعية وللقوانين العامة للحركة فى الطبيعة الفيزيائية . ومع ذلك فانه كان يتمسك بترفة حقيقية بين الاله - وهو الجوهر المطلق الوحيد - وبين الأشياء المتناهية بوصفها جواهر نسبية . مثل هذه التفرقة كانت تبدو لا سبينوزا خالية من المعنى ، لانه جعل الوجود الجوهري وهو الوجود المستقل تمام الاستقلال ، وعلة ذاته ، شيئاً واحداً . ولما كان ديكارت يسلم بأن الأشياء العقلية والجسمية فى عالمنا معلولة

للالة ، استنتج اسبينوزا أنها ليست جواهر على الإطلاق وإنما هي أخوال modes أو تميّنات للجوهر الواحد الحقيقي ، أعنى الاله نفسه . و وراء هذا الإنكار للكثرة فى الموجودات الجوهرية ، تقوم خطة اسبينوزا الحازمة فى انقاذ المثل الأعلى العقلى لنسق استنباطى كامل مهما كلفه ذلك من ثمن ؛ لأن هذا المثل الأعلى يتعرض للخطر ان لم يكن الاله هو الاله الماهية الجوهرية للأشياء جميعا فى الطبيعة . وبدخول الاله - بوصفه الجوهر الفريد فى التركيب الباطنى للأشياء جميعا - كان من المحال اكتساب معرفة حقيقية بها دون تصورها من خلال الاله ، وفى الاله . وبتعبير أكثر ايجابية ، أصبح من الممكن أن نكتسب الآن معرفة موحدة بالطبيعة فى ارتباطاتها الجوهرية، وعلى هذا النحو نضمن الكمال الأخلاقى للإنسان ، وهو الكمال الذى يتألف من هذه المعرفة الاجمالية ، ومن هذا الاتحاد بالاله بوصفه الطبيعة فى مجموعها .

ومن الممكن أن نقدر مدى تطبيع (*) اسبينوزا للاله ودرجته بتحليل مناطق ثلاث اصطلم فيها صراحة بديكارت : وحدة افلسفة ، طبيعة الامتداد ، وانصلة بين العلية الالهية والسعادة الانسانية .

(١) **وحدة الفلسفة** : ربما كان الهراء الذى كتب حول آراء اسبينوزا عن الاله أكثر مما كتب عن أى فيلسوف حديث آخر . وكان اسبينوزا فى أثناء حياته ، وبعد مماته بقرن من الزمان هدفا للسب والشتم بوصفه ملحدًا، وذلك بسبب إنكاره للعلو الالهى، وللحرية الالهية، ولأنه وصف الاله بالامتداد . وفى الشطر الأخير من القرن الثامن عشر ، لقي اسبينوزا احياء حماسيا بين المثاليين الألمان الذين صوروه بصورة رومانتيكية على أنه صوفى متحمس منتش بالله . والواقع أن اسبينوزا نفسه لا يندرج تحت أى الصورتين ، فقد كان مقتنعا اقتناعا راسخا بوجود الاله ، ولكنه كان يريد لها يستطيع الانسان أن يضمن له - على نحو منهجى - نصيبا فى غيبته . ونم يكن يتصور الاله أو الطبيعة على نحو عاطفى غامض ، بل عن طريق رؤية منهجية تريد أن تصل الى النتائج النهائية لفكرة معينة عن وحدة الحكمة .

(*) أى جعله الله ، طبيعة أو مساويا للطبيعة ، أو هو هو الطبيعة .
(المترجم)

وهدف الفيلسوف هو أن نبليغ سعادتنا الأسمى . وقد كان ديكارت على حق فى تأكيد - مخالفا فى ذلك الشكاك - بأن السعادة الحققة لا يمكن أن تنفصل عن الحكمة الفلسفية ، ولكنه أساء وضع العلاقة بينهما بأن نظر الى السعادة على أنها: ثمرة الحكمة . ، على حين أنها فى الواقع هى الحكمة شئ واحد . والرجل الحكيم سعيد ، لا من خلال معرفته الفلسفية ، بل لامتلاكه لها . وما يفعله اسبينوزا يتجاوز الدفاع عن أولوية العقل على الإرادة ، فهو ينكر كل تفرقة حقيقية بينهما . وهو ينادى - على نقىض ديكارت والمدرسين - بالهوية الكاملة بين الذهن والإرادة فى الإنسان (١٩) ، وبهذا يسد الثغرة بين معرفة الحقيقة واجتناء ثمارها . والحرية الإنسانية قوة: خطيرة فى نظر اسبينوزا لدرجة أنه لا يسمح بأن تكون فى حوزة الإنسان. اذ قد تحطم كل ما بذل من جهد لكى تصبح السعادة الخالصة فى متناول البشر . وما من شئ يمكن أن يضمن تلك الوحدة الكاملة بين الميئافيزيقا والأخلاق والحياة السعيدة التى أخفق ديكارت فى تأمينها - سوى نظرة منطقية حتمية صرفة فى البحث عن الحكمة .

ينبغى للمرء - اذن - اذا أراد أن يجد السعادة أن يكون على وعى بوضع الإنسان الحقيقى ، وبحالته الانطولوجية الأصيلة . فاذا نظرنا الى الإنسان العادى وجدناه منفصلا تمام الانفصاف فى العالم المادى . ووجدناه موضوعا لمطالب ذلك العالم . انه يشعر بأنه تحت رحمة القوى الخارجية ، وأنه على مسافة بعيدة من الله . وباختصار ، يفترب الإنسان العادى عن نفسه ، ويفقد رؤية طبيعته الحقيقية . والوسيلة الوحيدة لتغيير الموقف هى المعالجة المنهجية لعقله بحيث يصبح واعيا بالاتحاد الحقيقى القائم بين عقله والطبيعة بأسرها . والفلسفة بوصفها بحثا عن السعادة هى محاولة لا محيد عنها لاستعادة هذا الاحساس بوحدة الطبيعة الشاملة ، واعطاء الإنسان - على هذا النحو - معرفة هى فى الوقت نفسه خلاصه . واننا لنجد عند اسبينوزا امتزاجا تاما بين القيم الميئافيزيقية والأخلاقية والدينية ، لأنها تتحد جميعا فى تلك الرؤية عن الطبيعة الشاملة ، أو الطبيعة بوصفها شمولاً الهيا .

وتطلب هذا البرنامج من اسبينوزا أن يؤكد على وحدة الفكر ونتيجته أكثر من التوكيد على وضوح الأفكار وتميزها . ولقد كان معيار ديكارت

الحقيقة غير متكافئة بنفسه ، ذلك لأن الحاحه على الذات المفكرة . وعلى الأفكار المتميزة تميزا حادا ، قد تهدد اتحاد الذات بالطبيعة ، وإستمرار الاستنباط بين الأفكار . فإذا لم يتوقف هذا الميل الى التجزئـة البذري ، كان من المستحيل تحقيق الاشتقاق الهندسى للمعرفة بوصفها نسقا موحدا وكلا منهجيا . ومن ثم فقد اتخذ اسبينوزا هذه الخطوة الحاسمة ، وهى أن يجعل نظرية الاله تخدم الوظيفة المعرفية الجديدة الخاصة بضمان الاستمرار التام الكامل لاستنباط عقلى . وهكذا أعطيت واحدة المعرفة أساسا فى واحدة الوجود ، من أجل الوصول الى مذهب مغلق كامل . وكان لابد أن يوضع المعيار الجديد للمعرفة وأساس الفلسفة الموحدة فى نظرية واحدة عن الاله . « المبدأ الأول هو كائن واحد ، لامتناه . وهو مجموع الوجود ، الذى لا يوجد شئ خارجه . » (٢٠) . وأصبح من الممكن الآن - بعد أن صار الاله هو مجموع الواقع - أن نطلب أساسا موضوعيا لرد أفكارنا الحقيقية ردا كاملا الى اوحدة المسبقة a priori unity . وهذا التماسك العضوى الوثيق للمعرفة هو المقابل لوحدة الطبيعة ، على حين تقوم ماهية الاله الجوهرية وقدرته بتقديم الروابط العقلية فى كلا النظامين .

ولم يصبح الله أساس الوحدة فحسب ، بل أصبح أيضا نقطة البداية فى مذهب اسبينوزا ، فلقد رفض اسبينوزا نقطة البدء الواقعية من الأشياء المحسوسة ، والبدءا الديكارتية من الكوجيتو على حد سواء ، وذلك لأنهما لم تكونا من القوة بحيث تستطيعان حمل العبء المذهبى لرؤية شاملة للطبيعة تطورت من خلال تحليل التصورات والتعريفات الضرورية . ولما كانت العملية الاستنباطية صحيحة وكاملة مثل نقطة بدايتها ، استنتج اسبينوزا أن أكمل استنباط فلسفى ينبغى أن يبدأ بفكرة أكثر الكائنات كمالا . فلا بد أن يكون التعريف الحقيقى لماهية الله هو نقطة البداية الوحيدة فى الفلسفة ، وذلك حتى يستطيع فكرنا أن يعبر - وفقا لترتيب الاستدلال الاستنباطى - عن نفس القوة النشطة ، والمجال الكلى ، والتتابع الضرورى ، الذى يعبر عنه الاله نفسه فى الطبيعة . وكان ديكارت قد تطلب من المبادئ الفلسفية أن تكون العلل الذهنية noetic لتسقى المعرفة : وأضاف اسبينوزا أن هذه العلل للمعرفة الاستنباطية المنهجية لا تجد لها ضمنا الا حين تكون العلة الأولى للوجود هى نفسها المبدأ الأول لمعرفتنا بالوجود . « وعليه أن

تلقى على قدر الامكان تلك التفرقة بين مجال الوجود ومجال المعرفة ، من أجل الكمال المنهجي واليقين .

وتمشيا مع هذا المطلب، اختزل اسبينوزا الادلة البعدية *a posteriori* على وجود الاله في الدليل الاولى ، الذى يرى فيه تاملا منعكسا على فكرتنا عن الاله . ولما كان الانسان جزءا متحولا من الطبيعة ، فان وجوده يتألف فى التعبير التلقائى عن فكرة معينة عن الاله . ويبدأ المذهب الاسبينوزى بصياغة هذه الفكرة الأساسية فى تعريفه للاله بأنه « الموجود اللامتناهى بصورة مطلقة ، والكامل كمالاتا ... أعنى أنه الجوهر الذى يتألف من صفات لامتناهية ، تعبر كل صفة منها عن الماهية الأبدية للامتناهية » (٢١) . وهذا تعريف صحيح ومتكافئ للماهية الالهية ، وليس البرهان على وجود الاله أكثر من الادراك الصريح لكون الوجود يلزم بالضرورة عن هذا التعريف الحقيقى للاله . ولا يثبت اسبينوزا وجود الاله بقدر ما يثبت ما فى انكار تعريف ماهيته من بطلان ، لأن الاله - وفقا لهذا التعريف - جوهر أبدي ، و ماهية لامتناهية ، وقدرة معلولة لذاتها - وكل هذا معناه وجوب الوجود .

وهذا التوضيح يخبرنا بما تتضمنه الفكرة المعرفة للاله ، وانما يتبقى هذا السؤال وهو : هل هذه الفكرة صادقة حقا ، بمعنى أن العقل الانسانى يعرف أن لها أساسا وجوديا . واسبينوزا مرغم فى تبرير تطابق تعريفه مع الوجود الواقعى - على اللجوء الى المصادرة القائلة بأن الأشياء المتناهية توجد بوصفها حالات لجوهر الهى واحد ، والى المصادرة العقلية القائلة بأن الماهية تنتج الوجود بما يتناسب مع قوة الماهية (٢٢) . وهذه فى الواقع هى المسائل موضوع البحث ، ولا يمكن أن نلجأ اليها ببساطة على أنها دليل على الاثن الواقعى للفكرة المقترحة عن الاله . ويذكر اسبينوزا أن بعض أفكارنا تشير مباشرة الى أشياء مادية موجودة . ولكن ، على الرغم من أن وجود الأشياء المادية معروف لنا مباشرة ، فان البيئة الاولى لا تخصص بأنها توجد فى وضع الحال لانفعالات الجوهر الالهى الواحد . ولا يمكن أن نجادل بأن وجودها بوصفها حالا يندرج فى معنى وجودها ، منظوروا اليه من منظور الأبدية ، اذ لابد من وجود تبرير مستقل للانتقال من الوجود الزمانى الى المعنى المخصص للوجود الأبدى داخل وجهة النظر الاسبينوزية .

وكذلك تتطلب مسألة العلاقة بين الماهية والوجود تناولا خاصا قبل أن يؤدي المعنى المخصص لهذه العلاقة في التعريف المقترح للجوهر الالهي وظيفته من حيث هو البرهان الأول على وجود الاله . وحين نتعرض لهذه المشكلة في مناقشة اسبينوزا للطبيعة ومنهج البحث ، نرى أن الماهية والوجود قد تم تفسيرهما فعلا داخل اطار فلسفة تنطوى على واقع جوهرى واحد هو ومجموع الطبيعة شيء واحد . والأمر الذى لا يشبته اسبينوزا هو أن هذا التأويل يفرض نفسه عقليا على كل من يبحث عن المعرفة الفلسفية عن الطبيعة والانسان والاله .

(٢) **طبيعة الامتداد** : كان اسبينوزا على احاطة كافية بالكشوف العلمية المعاصرة لكى يدرك أن الاستنباط الكلى للحقائق العلمية عن العالمين الفزيائى والبيولوجى أمر مستحيل . وبدلا من أن يستنتج - مع ديكارت - أن هذه الحقيقة تجعل من المستحيل اكمال مذهبه الفلسفى ، أعلن وجهة نظر جديدة عن العلاقة بين العلوم والفلسفة . فليست الوظيفة الصحيحة للفلسفة أن تضم كشوف العلم وتكملها ، بل أن تتجاوزها . والعقل العلمى أعنى من مجرد الفطرة السلية ، ولكنه فى الوقت نفسه أدنى من المعرفة الفلسفية الحديثة . وبإدخال هذا التصور فى مستويات الفهم ، حاول اسبينوزا تحرير الفلسفة من رتبة اعتمادها على التجربة ، وعلى عملية العلوم الافتراضية - وعلى الفلسفة - باستخدامها لنهجها الخاص ومعيارها للحقيقة - أن تركز على مهمتها المتميزة وهى الارتقاء بالعقل الى المعرفة الحديثة بالماهية الالهية ، مفهومه على أنها لب الطبيعة . وهكذا يمكن أن توضع مشكلة البحث العلمى فى وضعها النسبى الصحيح باتخاذنا للنظرة الأبدية الأعلى للأشياء .

بيد أن هذا لا يعنى على كل حال أن الفلسفة تستطيع أن تتجاهل العالم المادى، فلا بد من وجود استنباط فلسفى كامل للعالم المادى بملامحه العامة ، ولكن يجب على هذا الاستنباط أن يستند الى المبادئ الميتافيزيقية ، وأن يحكمه هدف الفلسفة من الوصول بالعقل الى سعادته النهائية (٢٣) .

وتعريف ديكارت للشيء المادى فى حدود الامتداد وحده لا يشبع هذه المطالب، فهو ، من ناحية ، يؤدي الى الرأى القائل بأن العالم الممتد واقع جوهرى ،

متميز تمام التميز عن الجوهر العقلي ، وعن الاله . وفى هذا انتهاك للشروط
 الواحدة المتعلقة بالنسق الاستنباطى كما وضعها اسبينوزا ، ومن ثم فانه
 ينكر أن يكون الامتداد صفة جوهرية للمادة ، بمعنى أنه يؤلف جوهرًا متناهيًا
 متميزًا . وتعرض وحدة الانسان أيضا للخطأ حين نصفه بأنه مركب من
 الجوهرين المادى والعقلى معا . وأخطر من ذلك نظرة ديكارت الى الامتداد ،
 بوصفه شيئًا جامدًا فى ذاته ، فهذا الرأى معناه أن الصلة بين الامتداد
 والحركات الفعلية للأشياء المادية صلة خارجية بحتة ، تعتمد على قرار الاله
 الحر . ومثل هذا الرأى يقف حجر عثرة فى التفسير التحليلي للتركيب
 الضرورى لعالم الأجسام المتحركة الفزيائى .

هذه العيوب الثلاثة فى التفسير الديكارتي للامتداد يعالجها جميعا
 تعريف الامتداد ، بوصفه صفة صحيحة للجوهر الالهى نفسه (٢٤) .
 ولا تتضح تبعية الله الوظيفية الكاملة لمطالب الاستنباط الاسبينوزى ، كما
 تتضح فى هذه النظرية . فاسبينوزا يقيم جهازا مفصلا للصفات والأحوال
 الالهية لكى يزود نفسه بتفسير أولى *a priori* للعالم الفعلى المتنوع .
 فالصفات هى المقومات الواقعية للماهية الالهية كما يتصورها العقل ، وهى
 لامتناهية العدد ، لأن الماهية الالهية لامتناهية القدرة . ولكننا لا نستطيع
 أن نعرف سوى صفتين فحسب هما الفكر والامتداد اللذان يتألف منهما
 عالمنا (وهذه علامة لا سبيل الى محوها على الاختلاف بين مجال الوجود
 ومجال المعرفة الانسانية لم ينجح اسبينوزا فى محوها قط) ومن كل صفة
 من هاتين الصفتين المعروفتين – تصدر على نحو من الضرورة المطلقة –
 سلسلة مستقلة من الحالات اللامتناهية والمتناهية . فالأحوال المتناهية
 المندرجة تحت صفة الامتداد تصنع أجسام عالمنا ، على حين أن الأحوال
 المتناهية المندرجة تحت صفة الفكر تؤلف عقول أو أفكار هذه الأجسام .
 فثمة تضاييف كامل فى البناء بين جسم معين وحالته العقلية المقابلة ، ولكن
 لا وجود لعله متبادلة للواحد على الآخر . فالحالات – من حيث هى كذلك –
 انفعالات أو تحولات للجوهر الالهى الواحد ، أو هى طرائق شكلية يوجد
 بها هذا الجوهر ويباشر فعله .

ونظرية الامتداد هذه بوصفها صفة الهية تزيل الأسباب الديكارتية التي أدت الى الاخفاق فى اقامة استنباط فلسفى من العالم الفزيائى . فالامتداد ليس صفة معرفة لجوهر متناه ، ولكنها صفة الجوهر الالهى الواحد، وهى تكمن وراء تنوع الأشياء الجسمية ، وهكذا لا ينقطع استمرارنا فى التحليل بوثبة من ماهية جوهرية الى أخرى . ويدخل الاله فى التعريف الجوهرى للأشياء المتناهية ، كما يدخل الكل فى أجزائه المكونة له ، وعلى هذا النحو يسمح باشتقاق تحليل لكل شئ من الاله الذى تعد قدرته المبدأ المولد للنسق الفلسفى وللكون فى آن واحد . ولا حاجة بنا فى حالة الانسان اى التخلي عن التفسير الطبيعى المتجانس . فهو ليس مكونا من جوهرين متناهيين ، بل من حالتين متناظرتين للجوهر الالهى الواحد . وفى رد اسبينوزا على الثنائية الديكارتية عن « العقل - الجوهر » و « الجسم - الجوهر » ، ينكر الطابع الجوهرى لهذين الجوهرين ، ويحقق انسجام العقل والجسم من خلال تعبيرهما المتبادل عن نفس الجوهر ، وان كانا يفعلان ذلك وفقا لصفات مختلفة .

وأخيرا ، فان النظرية المعدلة عن الصفات والأحوال تتغلب على الاعراض القائل بأنه لا يمكن أن يوجد استنباط لفعل خالق حر . ويعيد اسبينوزا فى بساطة تعريف الخلق بأنه « عملية لا تحدث فيها علل اللهم الا العلة الفاعلة » كما يعرف الحرية بأنها « الضرورة الحرة » ، أو بأنها التى « توجد عن ضرورة طبيعتها الخاصة وحدها ، ولا يدفعها الى العفل الا نفسها فحسب » (٢٥) . وانتعريف الجديد للخلق لا يؤكد الحاجة الى علة فاعلة وحسب، ولكنه يستبعد أيضا امكانية القول بأن الله يخلق بوصفه علة غائية. فلا العقل، ولا الارادة ينتميان الى الجوهر الالهى بوصفهما صفة ، فكل منهما حالة من حالات الوجود التى تصدر عن الجوهر الالهى تحت صفة التفكير ، ولهذا فهما نتاج الخلق وليسا مبداء ، ويحتفهما اسبينوزا من الفعل الخلاق ، وذلك حتى لا يكون هذا الفعل عملية حرة مقصودة . و « الفكر » حاضر فى هذا الاله اللاشخصى ، ولكن على طريقة تنظيم جهاز الخدمة الذاتية servomechanism لعملياته الضرورية .

وتنبثق مجموعات الحالات المتعددة عن القدرة المطلقة للطبيعة الالهية

وضرورتها ، لا عن فعل حر من أفعال العقل والارادة • ان الله طبيعة
لامتناهية ، أو ماهية فعالة لا تستطيع الا أن تهيمن بتلقائية لا شخصية على
انتاج اعند لامتناه من المحولات • والله علة حرة بهذا المعنى الوحيد •
وهو أن القهر الذي يدفعه الى الفعل باطنى محض ، فلا تفرض عليه الضرورة
من الخارج أى مبدأ سببى آخر • ولكنه لا يملك الا خلق عالم الاحوال كما
لا يملك المثلث أى اختيار للخصائص التى تلزم عنه •

وهذه المقارنة بين فعل الاله الخلاق والنتيجة المنطقية للعلاقة بين شكل
رياضى وخصائصه ليست اختيارا عرضيا ، بل هى فى الواقع لازمة لاسبينوزا
أكثر من لزومها لديكار • وقد بدأت العملية بالادماج الديكارتى للعلة
الفاعلة بالعلة الصورية فى حالة كون الاله علة ذاته • والطريق الوحيد
الذى يمكن أن فصل منه الى تحقيق هدف المذهب العقلى بانشاء نسق
استنباطى كامل يكون من خلال رد «العلل» الواقعية الى «أسباب» منطقية •
ولقد قام اسبينوزا بتحويل العلاقة الواقعية بين العلة الموجودة ومعلولها
الى الترتيب المنطقى للنتيجة على المقدمة فى القياس • وهذا التحويل قد حطمه
التصور العقلى للوجود بوصفه ماهية ، وللماهية نفسها بوصفها قوة مؤكدة
لذاتها • وهكذا تختفى العلتان الفاعلة والغائية من حيث انهما مبدأ واقعيان
خارجيان يسهمان فى الفعل المتميز لوجود شيء معين فى التجربة • وترد
العية الالهية الفاعلة الى دينامية محض صورية والى علاقة تحليلية بين الماهية
وصفاتها وأحوالها • ولا يسمح لأى عقل قصدى ، أو أى قرار حر بافساد
الضرورة الاستنباطية التى تترتب فيها الاحوال على الصفات الالهية •
وهكذا يرد الاله الى التعريف المحايت للطبيعة بوصفها مجموعا للقدر
النشطة الجوهرية التى ليس غريبا أن تصدر عنها الأشياء الطبيعية جميعا
فى ضرورة عقلية محكمة بوصفها تعيينات لأحوالها •

وبينما عودنا الطبيعيون المحدثون من أمثال ديوى ونيجل Nagel
أن نفكر فى النزعة الطبيعية naturalism بوصفها فلسفة تستغنى
عن الأله ، تعتمد نزعة اسبينوزا الطبيعية على نظرية عن الاله كمبدأ يشيع
فيها الحياة • وهذا راجع الى التزاوج بين النزعة الطبيعية فى القرن السابع
عشر والمنهج العقلى • ويستخدم اسبينوزا طريقة « اعادة تعريف » الامتداد
والفكر والحرية بحيث يمكن تطبيقها على الله بطريقة تسمح باستنباط العالم

المتناهي منه . وهذه العملية من إعادة التعريف تؤدي على أى حال الى استخدام مبهم للحدود ، وبذلك تضع الاستنباط المنشود موضع التساؤل . فإذا نظرنا الى امتداد اسبينوزا المعقول بوصفه صفة الاله ، كان مختلفا تمام الاختلاف عن أبعاد المادة القابلة للانقسام - فى عالمنا الفعلى . والشئ الوحيد المشترك بينهما هو الاسم ، والعلاقة الاستنباطية المفترضة . وهذا ما حدا بعجولوى وعالم من علماء التشريح المعاصرين لاسبينوزا (هو نيلز استنسن Niels Stensen) ، وقد أصبح فيما بعد أسقفا كاثوليكيا) أن يطرح هذا السؤال السديد من وجهة النظر العلمية : « وأنا أسأل : هل أعتنا أى معرفة أخرى عن المادة نفسها تزيد على الفحص الرياضى للكم مرتبطا بأشكال لم يبرهن عليها بعد لآى نوع من الجزئيات اللهم الا معرفة افتراضية ؟ (٢٦) » فان لم يسلم المرء فعلا بمذهب اسبينوزا الميتافيزيقى ، فان فكرته عن الامتداد تظل افتراضية بالنسبة للأشياء الفعلية الممتدة . ولا سند هناك فى أى نظرية عن الاله قائمة على الدراسة التجريبية لمثل هذه الأشياء - لا سند هناك للقول بأكثر من أن للاله الفعلية العليا المطلوبة لانتاج العالم المادى الممتد . ولا يلزم عن هذا أن للفعلية الالهية نوعا من الامتداد المعقول ، بل ان الفاعل العلوى هو الشئ المناسب لتفسير الأشياء الممتدة ، وبالتالي فهو متميز عنها فى وجوده الفعلى الخاص .

وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد جعل من الوحى اليهودى - المسيحى وظيفه عملية ، فان تأثير هذا الوحى فى مفهومه للاله عميق شامل ، ويتجلى هذا على وجه الخصوص فى المجهود الذى يبذنه للإبقاء على شئ من التفرقة بين الاله بوصفه جوهرًا وتعبيراته فى هيئة أحوال بوصفه العالم ، كما يتجلى أيضا فى ارجاعه للفكر والحرية - بمعنى ما - الى الاله . غير أن وحدة الاله بوصفه الطبيعة الشاملة يضيف طابعا نسبيا على كل التمييزات التى نجريها داخل مجموع الطبيعة ، وذلك لأن العالم هو المظهر الذى يتخذ شكل الأحوال للقدرة الالهية نفسها وفقا لصفتى الفكر والامتداد . أما فيما يتعلق بالفكر والحرية ، فانهما يفقدان دلالتهما الشخصية فى المراقبة التأملية حين نصف بهما الاله . وأقصى ما فى الأمر ، ثمة تلقائية شخصية ما تعنى على نحو ما توسعها الضرورى الخاص فى أشكال عالم الأحوال . وسيعمل هيكل والمثاليون المتأخرون على الملامة بين هذه الفكرة عن الأساس

الاشخصى الالهى الموجود وبين جدلهم الخاص بالروح المطلقة ولحظات تطورها النسبية .

(٣) السببية الالهية والسعادة الالهية . اتخذ اسبينوزا كلمة «الأخلاق» (١٦٧٧) عنوانا لكتابه الرئيسى ، لا لكى يشير الى مقصده الاساسى ، بل لكى يتخذ منه تذكرة على أنه لا وجود لتفرقة نهائية بين الميتافيزيقا والأخلاق . وبدلا من هذه التفرقة ، هناك طريقة تمهيدية وأخرى نهائية لتقرير نفس الحقيقة عن الطبيعة ككل . وما يبدو لأول وهلة مجرد انتقال عن الخطأ الميتافيزيقى الى الحقيقة ما هو فى الواقع الا رحلة أخلاقية من عبودية الانفعالات الى الفضيلة والسعادة .

ومن الممكن أن يعطى الآن معنى أخلاقى لنظرية الجوهر والصفات والأحوال. فإذا أخذنا الجوهر الالهى مع العدد اللامتناهى من صفاته ، كان لدينا « الطبيعة الطابعة » *natura naturans* ، أو الطبيعة فى جانبها الدينامى المنتج ، أما مجموع الأحوال فيكون « الطبيعة المطبوعة » *natura naturata* ، أو الطبيعة فى جانبها الظاهرى المنتج . وحين يضع اسبينوزا هدف انفلسة على أنه اكتشاف اتحاد العقل بالطبيعة فى جملتها ، فانه يعنى معرفة مجموع الطبيعة بوصفها « طابعة » و « مطبوعة » فى آن معا ؛ لأن هذا هو ما يؤلف حقيقة الاله التامة . والعقل الذى يفشل فى النظر الى الاله ، أو الى الطبيعة، بهذه الطريقة المتكاملة ينظر نظرة خيالية خاطئة الى الأشياء ، اذ يعتقد أن الأشياء الفردية عبارة عن جواهر عرضية موقوته ، وأن الانسان فاعل حر ، وأنه خاضع للقوى الخارجية ، وأحداث المصادفة . واتخاذ هذه النظرة الخيالية الى الطبيعة معناه الخضوع للانفعالات ، وأن تكون فريسة لا حول لها ولا قوة لتعاسات الحياة جميعا .

ويأتى التحرر من الانفعالات حين نتخلى عن هذه النظرة الزائفة ، وننتقى النظرية الصحيحة عن الجوهر - الصفات - الأحوال (٢٧) . وعندئذ، نرى عالم الأحوال من المنظور الأبدى الصحيح ، وتتغير حالة الفرد الأخلاقية؛ اذ لا يعود تحت رحمة أى طرف خارجى ، لأنه تعلم النظر الى « الطبيعة المطبوعة » كما تصدر تماما عن « انطبعة الطابعة » ، وبالتالي يراها فى ضوء الأبدية الصحيح . وينبثق التعين الكلى لعالم الأحوال ، وكل ما فيه

من تعريفه نفسه بأنه واقع سببه واقع آخر . وهذا المفهوم ، الذى هو أبعد من أن يودى الى جبرية مقبضة - هو أساس ما يعتل فى الصدر الانسانى من أمل وحماسة . فهذا « الآخر » ، هذا المبدأ السببى لعالم الأحوال ليس شيئا آخر سوى الاله الباطن الذى شملت قدرته كل شيء . وعلى هذا فان التعيين السببى للأشياء يأتى حقا من الداخل ، وهو تعبير عن المعقولية والقدرة الالهية نفسيهما . وليس الانتقال من النظرة الحيالية الى النظرة الحقيقية أو الأبدية للكون شيئا آخر سوى المشاركة فى رؤية اسبينوزا لهوية الاله من تفتح الطبيعة الضرورى ، واكتساب هذه الرؤية معناه الحصول على نصيب من قدرة الاله وسيطرته على الأحداث الدنيوية .

والعقل الانسانى آلة ، كغيره من تعبيرات الأحوال الأخرى عن الالهوية ، ولكنه مع ذلك آلة روحية أو تأملية . فهو يستطيع أن يصلح من حالته فى المعرفة ، وأن يدرك المحايثة الالهية فى الطبيعة ، وعلى هذا النحو يتوغل فى عالم الأحوال الجسمية والعقلية حتى يصل الى منبعها ومركزها الالهى . وتتطابق ذروة النظر الميتافيزيقى مع لحظة مولدنا الأخلاقية الجديدة على الأبدية . والانسان الذى أبرأ عقله باكتسابه للمعرفة المناسبة للطبيعة يتغلب فى وقت واحد على انفعالاته ويدخل الى الحياة النشطة . والتعبير الذى يميز هذه الحالة هو الحب الدائم الموجه الى الله الذى نشترك جميعا فى ضرورته العقلية وقوته الدافعة . ولهذا الحب المتجه الى الله ما يقابله فى التسليم المفتبط للعقل بوضعنا الانسانى بوصفه حالة من حالات الجوهر الالهى . فهنا نعثر على حريتنا وخلودنا فى الاذعان للحتمية الكلية التى تطبع القوانين العقلية للطبيعة ولوضعنا بوصفنا حالات للصفات الالهية . وما يدافع عنه اسبينوزا بهذه الحرارة ليس هو الخلود الشخصى بل الوجود الأبدى الضرورى لحالة لاشخصية عامة للعقل تندرج تحت صفة الفكر .

ويصل اسبينوزا الى هذا الحل لمشكلة السعادة الانسانية خلال سلسلة من التعريفات البديهية للاله والحرية والارادة . بيد أن منهج البرهان الهندسى يفشل فى طمس التفرقة التجريبية البارزة بين ادراك موقف ما ، والموضوع المرح له ، بين العنثر على حقيقة الطبيعة الانسانية وتشكيل حياتنا وفقا لمثل هذه المعرفة ، اذ تبقى الهوية قائمة بين الاثنين ، وهى هوة لا يمكن

تفسيرها فى حدود درجات المعرفة وسدها ، فلا بد أن تنطوى على إشارة إلى قدرة الإنسان على أن يقول : « لا » فى وجه ضرب من القهر المفروض ، وأن يقبل فى حرية موقفا يتميز عن معرفته بما ينبغى التسليم له . وعالم اسبينوزا عالم يشيع فيه القهر ، ومع ذلك فإن فلسفته نداء ضمنى إلى تحمل مسئوليتنا فى التغلب على ذلك التفاوت الذى لا سبيل إلى تفسيره بين القوانين الضرورية والأوضاع الفعلية للطبيعة الإنسانية ، وهذا التفاوت ، بالإضافة إلى ما يترتب عليه من التزام بإبراء عقلنا ، وانقلابنا الذاتى إلى النظرة الصادقة إلى الإله ، لا مكان لهذا كله فى العالم الذى تصفه ميتافيزيقا ، الوحيدة .

وثمة توتر آخر غير رفوع فى مذهب اسبينوزا ينشأ عن جهده للربط بين الاحساس الدينى الشامل بمحاثة الله ، وبين المشروع العقلى لوضع نسق استنباطى . والإله الاسبينوزى قريب من الإنسان ، ولكن على نحو ما تكون صيغة لاشخصية كونية موجودة فى الأحداث الطبيعية التى تحكمها تلك الصيغة . ومهما تكن قوة هذه الصيغة ونشاطها حين تعرض بوصفها وجودا ، فأنها لا تستطيع أن تقوم بالمبادأة التى تتخذ صورة فعل حب الله الشخصى للإنسان ، ولا يمكن أن تقوم علاقة حوار أو اتصال شخصى بشخص بين الإله والإنسان . والحب الوحيد الذى يمكن أن يضممه للإنسان يكون فى تعبيراته على صورة الأحوال ومن خلالها ، وهنا تكون هوية صارمة أكثر من أن يكون ثمة تواصل متبادل من الحب بين الإنسان والإله . ومن الأمور التى تتسم بالمفارقة أن نظرية شمول الألوهية فى الجوهر الإلهى الفريد ، أما أن تؤدي إلى إله يرتبط ارتباطا مبهما بالأشياء فى عالم الأحوال ، أو إلى إله يختنق فى هويته مع العالم إلى درجة القضاء على شروط انتفرقة التى لابد أن تتوافر حتى تزدهر العلاقة الإنسانية بالله .

ولقد أثرت الصورة التى رسمها اسبينوزا للرجل الحكيم الذى يستسلم فى ثقة بين يدي العقل الكلى والقوانين للطبيعة ، تأثيرا كانت له جاذبية قوية فى خيال جوته الشعرى الذى أشعل بدوره تبجيل آلبرت شفيتر لئله - الطبيعة - فجعله يقول :

« انه حقا حركة العالم العميقة الجذور ،

وهو والطبيعة فى تكريس متبادل ،
فما يحيا ، ويتحرك ، ويكون فيه ،
لن تعرف قوته أو روحه ،
الى الظلام سبيلا ، •

بل ان نيتشه وسارتر اللذين حاولا الاحتفاظ بشغافية الوضع الانسانى بوصفها فضيلة مقصورة على الملحددين ، قد استمدا الهامهما من اسبينوزا ، ولم يتمكننا من محور كل آثار العلاقة بين الله والانسان •

٤ - لينتس : الاله وأولية الماهية

ترك الامر هـوتفريد لينتس (١٦٤٦ - ١٧١٦) الذى كان محاميا ودبلوماسيا بين الفلاسفة ، مثلما كان فى الحياة السياسية - لكى يحل رفع التوترات التى نشأت بين أسلافه العقلين فيما يتعلق بالاله والعالم • واقتراح بعقريته التى استطاعت تمييز أساس مشترك - توفيقا فى حدود المقدمة الكامنة وراء المذهب العقلى ، والذى أبرزها الآن ابرازا تاما ، وأعنى بها : ألوية الماهية • ومن الشائع اليوم بين مؤرخى انفسلصة تصنيف انفسلصة اما على أنهم ماهويون essentialists أو وجوديون existentialists . • وهذا التقسيم يمكن أن يكون مضللا اذا قصد « بالنزعة الماهوية » تجاهل مشكلة الوجود أو الخط من قدرها • وبهذا المعنى لا يندرج العقلليون تحت هذه المقولة ، فالاهتمام بالوجود يكمن وراء نظرة ديكرات الى الكوجيتو ، ونظرية اسبينوزا فى خلق العالم ، ومبدأ لينتس فى السبب الكافى . بيد أنه من الممكن نعت هؤلاء الفلاسفة بالماهويين اذا قصدنا بذلك جهدهم المنهجى لتقرير أولوية الماهية على الوجود ، فى الترتيب الوجودى ، وفى الفكر على السواء • ولينتس أبعد من أن ينظر الى هذا الوصف على أنه قاذح ، بل انه يجد أولوية الماهية بوصفها العمود الفقرى لكل تفسير فلسفى صادق للواقع •

ولا يزيد تفسير أى شىء عن تعيين سبب وجوده أو (والمعنى واحد) تحديد بنائه الماهوى وعلاقاته • وما يميز المذهب العقلى بوصفه تيارا فلسفيا متميزا هو تكريسه لمهمة تحديد أسباب ما يقع من حوادث فى الماهية ،

أو الحقائق التي لم يتم الكشف عنها • وقد قال كارل يسبرز ان كل فلسفة تعمل برصيد من رأس المال الذي اكتسبته من فصل للايمان سابق على الفلسفة • وفعل الايمان الذي يستند اليه المذهب العقلي هو افتراض أن معقولية الوجود تتألف في المقام الأول من أن جميع الكمالات تضرب بجذورها في الماهية ، وأن العقل الانساني يتمتع بقدرة مناظرة على استخراج الحقائق الدانة كلها عن طريق تحليل التصورات الماهوية والمبادئ • وإسهام ليبنتس هو صياغة هذا الافتراض على نحو منطقي صارم محدد ، والمواصفة بينه وبين نظريته عن الاله •

ولا ينظر ليبنتس الى الماهيات نظرة سكونية أو مجردة خالصة ، اذ لن تكون لها حينذاك أية قيمة شارحة في توليد نسق فكري • وماهية اشيء - على النقيض من ذلك - هي أشد ما فيه من دينامية وعينية • والماهية كالجوهر ، والجوهر بدوره هو المركز النشط للعمليات والعلاقات جميعا (٢٩) • ومن ثم فالماهية هي الأساس الحقيقي الذي يحتوى - سلفا - على الحوادث والصفات والأفعال التي ستقع على الشيء خلال تاريخه في العالم • والعثور على سبب ما ، هو اذن تعقب الصلات التي تربط جانبا من جوانب الشيء بطبيعته الماهوية أو جوهره • فنحن لدينا يقين قبلي بأن السبب موجود ، والا ما ظهر هذا الجانب المعين الى الوجود ، ودخل في مجدل تجربتنا • والواقع ، أن ما يجعل قضية ما صادقة على التعبير عن العلاقة انضروية القائمة بالفعل بين الماهية الحقيقية ونتائجها الدينامية •

فاذا سلمنا بهذه النظرية في التجاوب بين الأسباب المنطقية والروابط الماهوية الواقعية ، فربما توقعنا أن تكون القضايا الصادقة في عام من العلوم الانسانية تحليلية في طبيعتها • ولأن هذا يخالف ما هو حادث بالفعل ، أرغم ديكارت على تعديل دعاواه في الفزياء الاستنباطية ، كما أجبر اسبينوزا على اقامة ثنائية شاذة بين التفسير العلمي والتفسير الميتافيزيقي • غير أن ليبنتس كان يبحث عن طريقة لقبول الفرض واختمين في بعض مناطق العلم والأخلاقيات دون أن يحدث أى اضطراب في نظرية الاسباب الماهوية • واستطاع انجاز هذه المهمة من خلال التفرقة بين الأساس الواقعي للقضايا الصادقة وطرائقنا في تأكيد الحقيقة في الامثلة المختلفة • وكما يتطلب البناء الكلي للوجود احتواء الصفات والحوادث جميعا في الماهية

الواقعية ، فكذلك لا استثناء في القاعدة التي تنص على أن محمولات القضايا الصادقة جميعا يحتويها بالضرورة تصور الموضوع الصحيح . وهذا الاقتضاء للوجود والفكر هو « مبدأ السبب الكافي (٣٥) » . ويقرر هذا المبدأ أن لكل شيء سببا يجعله موجودا بدلا من أن يكون غير موجود ، أو أن تصور الموضوع يحتوى بالضرورة جميع المحمولات التي تحمل عليه حملا صحيحا . ويعتمد البرهان على اعتبار الماهية المبدأ السببي للمعرفة وللوجود على حد سواء ، وعلى احلال معقولية الوجود في جملتها داخل الماهية .

غير أن عقولنا القاصرة لا تستطيع أن ترى هذا التداخل التحليلي بالبصيرة المباشرة أو بمجرد اللجوء الى مبدأ التناقض . ومثل هذا التحقق المباشر يمكن أن يتم في القضايا الضرورية التي تعبر عن علاقات مثالية أو عن ماهيات ممكنة فحسب . أما في المشكلات الوجودية ، فلا يستطيع أى قدر من التحليل التصورى المباشر أو أى لجوء الى انتهاكات لمبدأ التناقض ، أن تحل المشكلة ، فسقوط المطر مثلا - وهذه حقيقة عرضية - لا يمكن البرهنة عليها عن طريق تحليل ضرورات الزمان والطقس بوجه عام ، أو باثبات أن سطوع الشمس مستحيل . فلتحديد حقيقة المسائل العرضية الوجودية تحتاج الى شيء أكثر من التحليل المباشر ، لا لأن هذا التحليل غير متكافئ في حد ذاته ، ولكن لأن عقولنا لا تستطيع متابعته بالعمق والقوة الكافيين للوصول الى علاقة التداخل بين الماهية وصفاتها . وبدلا من اللجوء الواقعى الى التجربة ، وادراك الفعل الوجودى ادراكا متميزا كان على ليبنتس أن يستنبط معقولية العالم الحسى الموجود من مصدر أولى *a priori* خالص . فلا بد له أن ينظر خارج الموجودات المتناهية لا بحثا عن تفسيرها النهائى فحسب ، بل عن معقوليتها الأولية أيضا بوصفها موجودات .

ومرة أخرى يدعى الاله لانقاذ الموقف ، وتلقى عليه مهمة انقاذ الطريقة العقلية فى التفسير . « المبدأ الأول الذى يتعلق بالموجودات هو هذه القضية والاله شاء أن يختار الأكمل (٣٦) » . ومن ثم يسمى هذا المعيار للتحقيق الوجودى بمبدأ الكمال ، أو « مبدأ الأفضل » ، بمعنى أن الله يختار أقصى حدود الكمال ، أو أنه يختار للوجود أفضل عالم ممكن . وحتى لو لم نستطع أن نرى الصلة المباشرة بين ماهية شيء ما ، أو صفة من صفاته أو حوادثه ، فإننا على يقين مسبق بأن هذه الصلة قائمة ، ذلك لأن الاله لا ينتج حادثة

جزئية الا بالنظر الى اسهامها فى الكمال المنسجم أو فى تفاعلها الماهوى المتبادل مع الكون . وهذا يضيف معنى أكثر تحديدا على السبب « الكافى » لشيء ما ، فهذا السبب لا يتألف من الماهية الفردية وصفاتها فحسب ، وانما فى الانسجام الذى يسرى بين الماهيات الداخلة فى العالم الموجود . ويكون السبب كافيا حين يعبر عن ذلك التجمع من الأشياء الذى يضمن أكبر نصيب من الكمال أو الماهيات فى العالم . ومع أننا لا نستطيع أن نلمح دائما كيف يكون النظام السائد هو أفضل النظم وأكثرها معقولة ، إلا أننا نستطيع أن نستنتج أن الأمر على هذا النحو اذا تذكرنا أن الإله لا يمكن إلا أن يختار « مبدأ الأفضل » فى نشاطه الخلاق .

والى جانب التفسير الفزيائى أو الميكانيكى للطبيعة على أساس العلة الكافية ، يتقدم ليبنتس بهذا التفسير الميتافيزيقى على أساس العلة الغائية أو الدافع الى انتاج الحد الأقصى من الكمال . ولأننا نعزو هذا الدافع الى الإله خالق كل شيء ، كان هذا التفسير الميتافيزيقى للحوادث شاملا وبقينا . ويضيف ليبنتس فى هدوء أن مبدأ الأفضل نفسه لا يمكن البرهنة عليه ، وهذا يعدل قولنا أن الله حر . وبوضعه لهذه المعادلة بين عدم قابلية المبدأ للبرهنة والحرية الإلهية ، يذهب ضمنا الى أن الحرية الإلهية ليست كمالا فى الإرادة الإلهية بقدر ما هى نقص فى رؤيتنا للدوافع التى تحرك الإرادة الإلهية . فتفسير ليبنتس لمعقولة الوجود على أساس الروابط الماهوية والأسباب يقتضى أن تتحكم الدوافع أو الأسباب الكافية فى اختيارات الله . فإله – وفقا لهذا الرأى – يتصرف تصرفا لامعقولا ، ويتحطم بذلك أساس العلوم أن لم تتحدد أفعاله الخلاقة بمبدأ الأفضل ، ومن ثم بالأسباب الكافية .

وعلى هذا النحو ، أعلن ليبنتس أنه قام بتركيب استنباط اسبينوزا العقلى للعالم مع الخلق الحر عند ديكارت . وعبر عن موقفه التوفيقى هذا فى تلك العبارة المفتاحية « الضرورة الأخلاقية (٣٢) » فلقد علمنا اسبينوزا أن ثمة ضرورة معينة تتحكم فى فعل الإله . والإرادة الإلهية لا تتحكم تحكما متعسفا على البناء الداخلى للماهيات وللحقائق الأبدية ، ولكنها تحترم طبيعتها . وفضلا عن ذلك فإن الله يتصرف دائما وفقا لقاعدة الأفضل ،

ولا يسمح بأى استثناء لها ، وبهذا يضمن لنا انسجام العالم وكماله .
الجوهري ، ومع ذلك فإن ديكارت على حق فى دفاعه عن حرية الخلق ، لأن
العالم يصدر عن العقل الالهى والارادة الالهية ، لا عن ضرورة الطبيعة
الالهية . ودوافع الخلق أو أسبابه لا ترغب الاله بضرورة مطلقة ، ما دام
عدم وجود العالم ليس أمرا مستحيلا ، ولكنها تمارس قوة اقناعية مجبذة
على الارادة الالهية . وضرورتها أخلاقية من حيث أنها تخاطب إخلاص الاله
الشخصى لاختياره الخاص لقاعدة الأفضل . ولما كان عدم وجود العالم
لا ينطوى على أى تناقض ، ولما كانت أسباب الخلق تحرك الاله على افتراض
اختياره لها وفقا لقاعدة الأفضل ، كان الفعل الخالق حرا ، أو ضروريا
من الوجهة الأخلاقية فحسب .

ومن الممكن أن نختبر نجاح النظرية الوسيطة عن « قدر مسيحي »
بأن نبحث عما يحدث لو كان من الممكن قيام كون آخر ، وكان الاله يتبع
مبدأ مختلفا عن مبدأ الأفضل . وليبنتس لا يستطيع أن يسمح بأن يخلق
الاله عالما آخر الا على افتراض أن فعله يتحكم فيه مبدأ جديد آخر ، لا خلق
أقصى كمال ممكن . غير أن الاله لا يمكن أن يختار أبدا بديلا آخر لهذا المبدأ
الأخير . وقد لاحظ « كانت » ذات مرة أن نظرية ليبنتس فى الضرورة
الأخلاقية تخصص مصدرا واحدا للفعل الضرورى ، ولكنها لا تخفف من
قوتها القاهرة . وحين يقول ليبنتس ان الاله يختار فى حرية هذا المبدأ ،
فانما يشير الى طريقتنا فى النظر الى أفعال الارادة الالهية وكأنها تؤلف
سلاسل منعزلة . فقولنا الانسانية لا تستطيع أن تسبر غور الارادة
الالهية ، ومن ثم فهناك لا حتمية فى معرفتنا بالأساس النهائى لاختيار مبدأ
الأفضل . فاذا أخذنا الارادة الالهية فى حد ذاتها ، كانت موضوعا لتعين ،
مزدوج من الماهية الالهية ومن الموضوعات الجوهرية فى العقل الالهى .
« ويلزم عن الكمال الاسمى (الماهية أو القدرة) لاله ، أنه فى خلقه للكون ،
اختار أفضل خطة ممكنة تنطوى على أعظم التنوع جنبا الى جنب مع أعظم
النظام (٣٣) » . والواقع أن ليبنتس - بعد أن قبل المعادلة المشتركة عند
العقليين بين كمال الاله ، ومقدار ماهيته أو قدرته ، أخذ يناضل عبثا لتلمص
من استدلال اسبينوزا على أن الماهية الانهية تؤكد نفسها بضرورة لامتناهية .
سواء فى وضعها أو وجودها ، أو فى خلق وجود الماهيات الأخرى . ومن هنا

كانت التفرقة بين الضرورة الأخلاقية والضرورة المطلقة ترد الى تفرقة بين حرية قريبة للاله (قائمة على قصور معرفتنا) وبين حتميته الداخلية. النهائية فى الوجود والفعل . وبدون هذه الحتمية اللامشروطة للاله ، يختفى يقين مبدأ السبب الكافى ، ويكون التطبيق الشامل لمبدأ الأفضل على الكون الموجود - بلا أساس .

أما على الجانب الخاص بموضوعات العقل الالهى والارادة الانهية ، فان تبعية الاله لألوية الماهية لا تقل عن ذلك وضوحا . وهنا تتجدد الحياة فى فكرة جاليليو عن اله مهندس ، يقوم بحساب كل شيء ، ثم يخلق العالم . ويضفى ليبنتس على عالم الماهيات واقعا خاصا به ، وذلك حتى يكون آمنا من جزائية الحرية الالهية كما يتصورها ديكرت . ولما كان معنى الماهية هو أن تمارس قدرة معينة ، وتولد شيئا ما ، فإن كل ماهية عبارة عن قوة حية فى العقل الالهى ، وتنطوى على نزرع أو على اتجاه دينامى صوب الوجود بوصفه الحالة النهائية للكمال الماهوى . وكما أنه ما من انسان يمكن أن يكون جزيرة مستقلة بذاتها ، فكذلك لا يمكن أن توجد ماهية منعزلة أو غير مرتبطة بغيرها من مراكز التطلع نحو الوجود . ويحدد القدر الموجود من الانسجام بين الماهيات المختلفة كمال وقدرة طموحها المشترك الى الوجود .

ولا تجرى المنافسة النهائية بين الماهيات الفردية ، بل بين مجتمعات أو نسق الماهيات التى تتسابق لاحراز شرف تكوين العالم المتناهى الموجود .

« اذا قررنا أن الوجود أفضل من اللاوجود ، أو أن ثمة سببا لأن يوجد شيء بدلا من ألا يوجد ، أو أنه ينبغي لنا أن ننتقل عن الممكن الى الفعلى ، ترتب على ذلك حتى لو لم يتعين شيء بعد ذلك ، أن تكون كمية الوجود أعظم ما تكون ، بالنظر الى قدرة الزمان والمكان (أو النظام الممكن للوجود) ، تماما كما ترص قوالب القرميد فى منطقة معينة بحيث تضم أكبر عدد ممكن منها (٣٤) » .

وهنا نجد لدينا كل عناصر مفهوم ليبنتس عن عملية الخلق . فمبدأ السبب الكافى هو القانون المحفور للماهية الالهية ، وهو موضوع بقوة لامتناهية وضرورية . وبالتالي فان سعى الماهيات الأخرى لاتخاذ موقعها

من الوجود يمكن أن يسوى وفقا لمعيار واحد فحسب هو : تحقيق أقصى درجات الكمال . فאלله هو البناء الكونى ، وعقله يقدر أية مجموعة من الماهيات يمكن أن تملأ المكان والزمان المتاحين حتى انتمام . فما ان يصدر هذا الحكم بالانتمام ، حتى ينبغى للارادة الالهية أن تقوم باختيارها الخلاق ، وأن تمنح الوجود لأفضل عالم ممكن . ولا تتطلب العناصر الجوهرية فى النظام الاسمى الا هذا التسليم ، أو قرار الموافقة من جانب ارادة الله - لكنى تنطلق الى الوجود . فالوجود هو لحظة الذروة التى تقوم فيها اكمل أو أقوى مجموعة من الماهيات بتثبيت الارادة الالهية على نفسها ، وهكذا تقتحم حاجز الامكان لتصبح بالفعل .

ونظرية ليبنتس فى المونادات (انذرات الروحية) ما هى الا تطبيق لهذه النظرية العامة على الكون الفعلى . فما دام شرط ظهور العالم الموجود هو التوافق المتبادل بين مجموعة معينة من الماهيات الدينامية ، فان الانسجام الأزلى pre-established harmony بين الأشياء يتأكد على أسس أولية a priori وهنا يمكن أن يقدم تفسير استنباطى ، للعلاقة بين موناد النفس ومونادات الجسم ، وكذلك بين أفكارنا الفطرية والكون الموضوعى .

أما فيما يتعلق بمسألة ما اذا كان الاله هو الموناد الأولى ، أو فوق كل المونادات ، فقد حاول ليبنتس أن يضع توفيقا يتسم بالدبلوماسية بين مذهب شمول الألوهية pantheism وبين اله متعال . فهو يتفق مع ديكارت على أن الاله متميز تمام التميز عن المونادات المخلوقة ، لأنه علة ذاته والماهية الفعلية الكاملة ، ولأن المونادات نفسها جواهر ونيسست أحوالا لطبيعته . ومع ذلك فهو أيضا قمة هرم المونادات المتصل ، وقلب النسق الوحيد المترابط للماهيات المتحققة . وقد كان اسبينوزا على صواب حين حذر من أن الإلحاح المبالغ فيه على علو الاله يضعف اليقين الأولى بالمبادئ التى تحكم كوننا ، وذلك بسبب ذلك الأساس الموهل فى البعد . ولهذا يعتنق ليبنتس مفهوما عن الوجود ليس له الا معنى واحد بوصفه ماهية مؤكدة لذاتها حيثما كنا بصدد الموجودات الواقعية . ومن ثم فانه يستطيع أن يميز بين الله والعالم من حيث الدرجة أو كمية الماهية والقدرة على النحو الذى يختلف فيه المكان العام عن الأشياء المكانية المتعينة . وهو يقبل -

شأنه فى ذلك شأن نيقولادى كوسا وملبرانش - تلك الاستعارة الرياضية عن الله بوصفه حدا معيناً ، وعن الأشياء المنتهية بوصفها أشكالاً تقترب من هذا الحد ، أو تلك التى تشبه الله بمنحنى لامتناه ، وأنواع الوجود بأحداثيات هذا المنحنى .

وراء هذا الاحجام عن تفسير مماثلة الوجود بأنها ليست أكثر من نظرية فى الدرجات والنسب الرياضية ، يقوم المثل الأعلى للبينتس بتأسيس « فقه كلى » أو علم للقواعد الميتافيزيقية والأخلاقية للعدالة ، بحيث تحكم الأشياء والحوادث جميعاً (٣٥) . ويتطلب مثل هذا العلم مطلبين : (١) الأولوية الكلية للماهية ، ومبدأ السبب انكافى على كل واقع موجود ، و (٢) اندراج الموجودات جميعاً داخل البناء الجامع للوجود ، وقد أدت القاعدة الأولى لبينتس الى أن ينظر حتى الى وجود الاله بوصفه ناتجاً عن تأكيد قدرة الماهية الالهية ، والى أن يتناول السبب الكافى بوصفه قانوناً جوهرياً كلياً يفرض نفسه على كل جانب من جوانب النشاط والارادة الالهيين . أما المطلب الثانى فقد أدى به الى اعتبار الوجود جنساً اختلافاته النوعية أو أحواله هى الجوهر اللامتناهى والجواهر المنتهية ، وقد اعتقد لبينتس أن تميز الاله عن العالم يمكن أن يصاب بطريقة متكافئة بتأكيد طبيعته الشخصية وباسترداد الواقع الجوهرى للمونادات المنتهية . والى جانب الاله بوصفه نوعاً من أنواع الوجود ، يمكن تطبيق قوانين الوجود العامة ، والخير ، والعدل ، بمعنى واحد عليه ، وبذلك نؤمن الأساس القبلى للفقه الكلى . ولكن اذا كان الوجود جامعاً فى أساسه ، وبالتالي يؤخذ بمعنى واحد ، فإن الاله والأشياء المنتهية لا يختلفان الا فى درجة الماهية لا فى طريقة الوجود نفسها ، وبالتالي فإن لهذا العلم الكلى تضميناً واحدياً monistic على الرغم من رغبة لبينتس فى تفاديه .

وقد عكس كتاب لبينتس الشهير : « العدالة الالهية » Theodicy (١٧١٠) هذه الورطة فى التوفيق بين علم استنباطى شامل وبين العلم الالهى والحرية الالهية . فقد تصور العدالة الالهية على أنها تطبيق مباشر للتعريف العام للعدل الذى قدمه فى الفقه الكلى ، وبالتالي فإنه يتطلب نفس أولوية الماهية ، والوجود ذا المعنى الواحد . ومهمة العدالة الانهية الدفاع

عن عدالة الاله تجاه العالم ضد شكوك بيلي Bayle انقائه على انتشار الالم والشر فى هذا العالم المزعوم بأنه أفضل عالم ممكن . وحين لاحظ ليبنتس بجفاء أن بيلي تقف فى صفه كل المميزات اللهم الا جذور المسألة (٣٦) ، كان يقصد أن فصاحة بيلي وتضلعه ، ومادته التى استمدها من الواقع لا يمكن أن ترجع على مبادئ ليبنتس الميتافيزيقية . بيد أن هذه الملاحظة قد أشارت دون قصد الى شئ أعمق : هو ذلك التصدع بين مبادئ المذهب العقلى وبين ميدان الوقائع التجريبية . ونقد كانت الاسباب الكافية ذات طابع برهانى ، ولكنها لم تخفف من الوقائع الصلبة ولم تنسر الجوانب التاريخية والأخلاقية من الوجود الانسانى . وأخذ يتضح أكثر فأكثر أن التناول الاستنباطى لا يمكن أن يتصدى للعالم الموجود على مستواه وفى حدود عطائه . فالشر أقطع من تظليل بارع فى لوحة فنية ، أو نعمة لا مقامية ذكية . وقد كانت عدانة ليبنتس الالهية شيئاً بالغ الروعة ، بوصفها تحليل ديكارتى لمفهومات الفضل والارادة والحكمة والعدل ، ولكنها - كبرهان - قللت من أهمية لدغة الالم الانسانى العنيف ، كما خففت من انشر الأخلاقى ، وعرضت الاله للخطر بوصفه موجوداً فريداً ، وفاعلاً حراً .

٥ - بلود التحلل فى ملبرانش

من الجلى أن تفكير نيقولا ملبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) قسيس جمعية الأوراتوار الفرنسية - حتى لو أخذناه فى خطوطه العريضة - يصل بالتوترات القائمة بين الاله المسيحى والمذهب العقلى الى النقطة التى لا يمكن معها التوفيق بينهما . وموقفه هو موقف العقلانية المسيحية فى أشد صورها تطرفاً ، وهو ليس مثلاً من أمثلة الفلسفة المسيحية بقدر ما هو استخدام للعقيدة المسيحية من أجل تجنب نتائج التراث الفلسفى . ويريد ملبرانش الدفاع عن الدين وعن المعرفة العلمية على حد سواء ، ولكنه يجد أن الدفاع لا يمكن أن يستند الى الأساس الفلسفى للمذهب العقلى دون أن يؤدى الى نزعة اسبينوزا الطبيعية الالهية الشاملة ، ومن ثم فانه ينتقل الى نظرة ايمانية لا يتطابق مع نزعة الشك القديمة الا مضمونها اللاهوتى النظرى ، واحترامها للعلوم . والتعاليم الرئيسية الثلاثة التى يمكن

أن نلاحظ فيها هذه العملية هي « الاتفاقية » occasionalism أو عليا الاله الوحيدة ؛ رؤية الاله الحدسية ، ورؤية الأشياء الأخرى في الاله .

وتتألف « اتفاقية » ملبرانش من انكاره للعليا المنتهية ، وارجاعه كل عليا حقيقية الى الاله وحده داخل اطار من « المناسبات » (occasions) المنتهية . ولقد حدا به دافع ديني صريح الى انتزاع كل قوة عليا من الأشياء المنتهية ، وهو يتفق مع هوبس ومع الخط العقلي كله على أن هناك شيئا الهيا في القوة ، وأن الناس يتجهون بعبادتهم نحو الأشياء انتهى يمكن أنه تمارس شيئا من القوة على حياتهم . ومن ثم فقد أحس ملبرانش أن من الضروري الاحتفاظ بكل قوة عليا للاله ، وذلك حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه وحده . وكان ينظر الى المدرسين وأتلاطونيين كمبردد على أنهم وثنيون تماما في الفلسفة ، لأنهم كانوا يقبلون فلسفة أرسطو عن الصور الجوهرية والممتلكات والصفات وغيرها من القوى النظرية الفعالة في المخلوقات . ولعله كان يلتقي في تعاطف تام مع كارل بارت واللاهوتيين المعاصرين حول ما يسمونه بالتأثير الوثنى للفلسفة اليونانية في الدين المسيحي . وهو يقف ضد أية نظرية تعتقد في العلل الثانوية ، متخذا هذا الرأي ؛ وهو أن كل قوى الطبيعة ليست شيئا آخر غير ارادة الاله الفعال التوحيد (٣٧) . ودفعه هذا الرأي الى الاختلاف مع أستاذه : القديس أغسطين وديكارت ، وهما اللذان ميزا بين القوة العليا للأشياء المنتهية وبين مصدرها الأخير في خالق الطبيعة .

وكفيره من المفكرين الذين أخفقوا في أن يروا في العليا المنتهية مظهرا من مظاهر قدرة الاله وخبريته ، لم يجد ملبرانش بدا من التحايل على اضافة شيء من الفاعلية على الأشياء المنتهية . فقوانين الاله العامة في الحركة تظل بلا فاعلية حتي تحددها ظروف جزئية أو أحوال منتهية للعقل والجسم . وهكذا تقدم الأشياء المنتهية المناسبات اللازمة ، أو « العليا الطبيعية » التي تمكن القدرة الالهية من التصرف في العالم الفعلي وفقا لخطوط محددة . ولا تتمتع الارادة الانسانية بالقدرة السلبية على ادراك ميلها نحو الخير الكامل ، بل تتمتع بالقدرة الايجابية على أن تبدي قبولها الاخلاقي للميل نحو الموضوعات الأخرى ، وهذا يرفع عن الاله مسئولية الشر الأخلاقي ،

ولكنه يعيد أيضا العلية الثانوية بكل ما فيها ، عدا اسمها • وليس من شك ، أن ملبرانش قد غالى فى التعويض عن هذا بأن جعل فعل الاله فى العالم متوقفا بطبعه على وضع الأشياء المتناهية ، ويحكمه ذلك المبدأ المستقل الذى هو البساطة ، أو الاقتصاد فى الوسائل (٣٨) • وقد تصور الاله بأنه ملزم بالفعل على أبسط نحو ، وبأكثر الطرق تجانسا ، وكأنه يتبع مجموعة القوانين التى وضعها فزيائى رياضى من طراز أسى • ومع أن هذا رأى قد وضع أساسا ثابتا للتفسير الرياضى للقوانين الطبيعية ، إلا أنه أتاح فرصة سهلة لهيوم (الذى درس ملبرانش دراسة دقيقة) لأن يستخلص من النزعة الاتفاقية نتيجة تتسم بالمفارقة ، وهى أنه من الممكن الاستغناء عن الاله فى تفسيرنا الفلسفى للعالمين الفزيائى والأخلاقي •

ولم يستطع ملبرانش قبول نقطة البداية الواقعية لاثبات وجود الاله • فهو لم يقبل صراحة أن هناك أية أمثلة على العلية المتناهية ، وهو ينكر معرفتنا بالعالم المادى الموجود عن طريق الادراك الحسى المباشر ، كما ينكر أنه من الممكن البرهنة على هذا العالم على طريقة ديكرات ، اذ يعتقد أن العالم الحسى خلو من القوة العلية ، وأن وجوده مسألة إيمان فحسب ، وبالتالى فانه لا يستطيع أن يقدم دليلا أوليا على وجود الاله ، بل أن الكوجيتو الديكارنى لا يستطيع أن يفعل ذلك ، لأن الذات الانسانية ليست شفافة واضحة بنفسها ، وانما يحجبها الغموض واللامعقولية • ونحن لا نعى وجودنا الا باحساس داخلى ، أو بفعل من أفعال الايمان الطبيعى ، ولكننا نجهل تمام الجهل طبيعة الذات الجوهرية • ومع أننا نعرف حالات عقلنا وشعورنا ، الا أنها ذاتية ولا يمكن أن تقودنا الى الاله • ولا يقل ملبرانش عن الأسقف هويت تشسكا فى قدرة الكوجيتو على التغلب على افتراض الروح الحبيثة • وكل تدليل محدد على وجود الاله عرضة للشك والحداد وعثرات الذاكرة الضعيفة • •

والشئ الوحيد الذى يستطيع ملبرانش أن يفعله هو أن يحول برهان ديكرات الأول من فكرة اللامتناهى الى حدس أو رؤية لوجود الله اللامتناهى • وهو يفرق بين معنيين لكلمة «فكرة» : بوصفها تعديلا ذاتيا يطرأ على العقل ، وبوصفها مضمونا موضوعيا • فبالعنى الأول ، ليست لدينا فكرة عن الاله ،

وبالمعنى الثانى ، نحن لا نفهم الاله من خلال أى مضمون متناه معقول . وفكرتنا عن اللامتناهى لا يمكن أن تعدو الواقع اللامتناهى نفسه كما يتجلى للعقل الانسانى . واللامتناهى نفسه هو وحده الذى يستطيع أن يعرض وجود الاله اللامتناهى بحيث ان فكرة الاله الوحيدة هى الاله نفسه ، أو الكلمة ، أو الاقنوم (الشخصى) الثانى فى الثالث المقدس . ومجرد وجود فكرة الاله يكشف عن وجود الاله لأنهما شيء واحد بعينه . « اذا كنا نفكر فى الاله ، فيلزم عن ذلك أنه موجود » (٣٩) . وهذه أوضح قضية وجودية ، ولا تقل يقينا من حيث الحدس عن الكوجيتو الديكارتى . ولكن لكى نرى ما تنطوى عليه من قوة ، علينا أن نسلم بنقطتين: انتطابق بين فكرة اللامتناهى ووجود الاله اللامتناهى نفسه ، وتطابق كل من هذين مع «الكلمة» بوصفها نورنا الداخلى وهادينا . وهذا يفترض أننا قد عرفنا الاله فعلا بالايان . وعلى ذلك يسلم ملبرانش بأن معرفة الاله الفلسفية تستند الى التسليم العالى على الطبيعة بحقائق الايمان الفلسفية ، وهذه نتيجة ايمانية صرف .

وقد كانت نظرية رؤية الأشياء الأخرى فى الاله امتدادا للموقف انذى يتخذه الفيلسوف من وجود الاله ، اذ تقوم على التفرقة بين الأفكار بوصفها تحولات فى عقلنا وبين كونها مضامين موضوعية (٤٠) . وكان ملبرانش يخشى أنه لو كان الحد المباشر للعقل الخالص حالة ذهنية ، فقد يستحيل نهائيا اثبات الواقع الموضوعى للمعرفة العقلية . ولهذا دفع بالاتجاه العقلى انذى يريد أن يجعل من الاله دعامة لنظرية فى المعرفة - دفع بهذا الاتجاه الى أقصى مداه . استخدم ديكارت القدرة الالهية والصدق الالهى لضمان معياره للمعرفة واستعماله للملكات الادراك الانسانية ، وأسس اسبينوزا موضوعية المعرفة على أن كل حالة عقلية تتضايف مع حالة مادية بفضل حضورها المتبادل فى جوهر الهى واحد . أما ملبرانش فلكى بسد هذه الثغرة تماما بين الفكرة والموضوع حتى يحقق الهدف العقلى الذى يرمى الى التطابق الكامل بين الصورة المعقولة والواقع المعروف ، وضع الآن المضمون لأفكار العقل الخالص فى الماهية الالهية نفسها ، وأشار الى الاله بأنه مكان العقول ، كما أن المكان المادى هو مكان الأجسام . ونحن نملك رؤية مباشرة بالماهية الالهية ، ان لم يكن فى طبيعتها المطلقة ، فعلى الأقل من حيث انها قابلة للاقتسام بواسطة الأشياء الأخرى . وهكذا نرى نفس الأفكار

النموذجية التي يخلق الاله العالم المتناهي وفقا لها . ولما كان الاله لا يصدر عنه التناقض ، فان رؤيتنا لماهيات المثالية وللحقائق الابدية تقدم مستقرا ثابتا للعلوم .

بيد أن ملبرانش لا يستطيع أن يمضى بهذه الرؤية الجدسية بعيدا دون أن يعرض حرية الخلق للخطر ، ومن ثم فهو يعتقد أن الفكرة القديمة عن الامتداد المعقول - كما يرى في الله - لا تكشف لنا الا عن ماهية العالم المادى فحسب ، ولا تكشف لنا عن وجوده . والقرار الالهى الخالق لا يفسره أى تدفق اسبينوزى للقوة أو حساب ليبنتس للماهيات ، وبالتالي فن أى استنباط للواقع الوجودى من الكون الممتد مستحيل ، فهو أمر لا يمكن معرفته الا عن طريق الايمان القائم على دراسة تفسير الخلق فى سفر التكوين، والمعجزات فى العهد الجديد . وهكذا تتخذ الاشارة الوجودية الى المعرفة العلمية أساسها فى الايمان ، لا فى فلسفة استنباطية . ومعرفتنا المحددة بالأشياء المادية محصورة فى امكانياتها المثالية ، وعلاقاتها الماهوية ، على حين أن الايمان هو طريقنا الوحيد للوصول الى وجودنا التجريبي ، وإلى وقعها الحقيقى على الاستنباط العلمى .

أما فى حالة انذات المفكرة ، فان العقل الانسانى أشد انحضارا ، لأن خطر الاسبينوزية مازال ماثلا . فعلى الرغم من أن لدينا شعورا داخليا بأن الذات موجودة بالنظر الى وظيفتها فى الادراكات الحسية والمشاعر ، الا أننا لا نملك أية معرفة بماهيتها ، ذلك أن الاله لم يشأ أن يكشف لنا ذلك الجانب من ماهيته الذى يحتوى على الفكرة النموذجية لماهية الذات الانسانية (٤١) . فملبرانش يعتقد - على النقيض من تعانيم ديكرات - بأنه ينبغى لنا أن نبقى فى الظلام المطبق فيما يتعلق بطبيعتنا الماهوية . وكان يجب أن نظرة ظاهرية خالصة الى الذات بوصفها سلسلة من الادراكات الحسية ، وذلك حتى يتفادى التطابق الذى يضعه مذهب شمول الأنوية بين فكرة الذات وواقعها الموضوعى فى الله ، وهو وضع تتجه اليه مبادئه . وهنا أيضا كان هيوم وريثا نرفض الرأى القائل بقبول انتائج المتكاملة للمذهب العقلى . فكما يستطيع المرء أن يصف النظام الطبيعى دون أن يستخدم الله استخداما وظيفيا ، فكذلك يستطيع أن يستغنى عن الماهية

الجوهرية فى الوصف التجريبي للذات • واستنتج هيوم من قراءته للمبرائش أن الله والذات الجوهرية عقيدتان زائدتان ، وأنهما ليسا مبدئين مكونين للفلسفة •

لقد أرادت النزعة العقلية الكلاسيكية أن تتغلب على مذهب الشك بتحرير العقل من الاعتماد على معطيات الحس وتسديده صوب البناءات الجوهرية وما تمتع به من قدرة على التوكيد الذاتى • وأيا كان الأمر ، فإن هذه النزعة فى محاولتها لتشديد نسق فلسفى يكون شاملا ومرتبلا بالأشياء الفعلية فى الوقت نفسه ، كان عليها أن تتخذ موقفا أداتيا *instrumentalist* متزايدا من الله • وقد اتخذت بعض الدعاوى عن التعريف الحقيقى للماهية الالهية ، وعن البرهان الأولى على الوجود الالهى ، وعلى التضمينات الاستنباطية للصفات الالهية التى لا يمكن اثباتها الا داخل واحدة أنوهية شاملة *pantheistic monism* • أما الجهد الذى بذله ليبنتس ومبرائش لتفادى هذه النتيجة فلم يتم تصوره جذريا بما فيه الكفاية ، لأنه لم يسترد الدور الأساسى الذى يقوم به الاحساس ، وبالتالى لم يقض على تبعية الاله الوظيفية لمقتضيات المذهب الفلسفى • وهكذا اتسع داخل سياق المذهب العقلى - تصدع بين مبادئ الاستنباط الجوهرية وبين مضمون التجربة ، بحيث لم تتمكن القوانين التى تتحكم فى ممارسة الله لقدرته من رأيه • واتضحت بجلاء الحاجة الى ارجاع العقل وموضوع المعرفة الى أساسهما فى التجربة الانسانية • وأيا كان الأمر ، فإن التجريبيين فى استجابتهم لهذه الحاجة لم يأت رد فعلهم ضد الاستخدام الاستنباطى للاله فى المذاهب الماهوية فحسب ، بل جعلوا أى مذهب عن الاله يبدو غير خليق بالبحث الفلسفى •

الفصل الرابع المذهب التجريبي وتحيد الاله

إن ألوهية ذات وظيفة يمكن تفسير وظائفها بمبادئ أخرى غيرها تصبح ترفا باهظ التكاليف . وقد كان من أغراض النزعة التجريبية الانجليزية تفسير المعرفة الإنسانية والسلوك الإنساني بطرائق لا تحتاج الى ضمان لاهوتى . والنغمة السلبية الكبرى فى هذه الحركة الفكرية هى أن فلسفة تقوم على التجربة يمكن أن تستغنى وهى مطمئنة عن الاله ، أو على الأقل تخفف من دوره الى أقصى حد . وأكد المذهب التجريبي أنه لو كان للاله أن يتخذ مكانة لها دلالتها فى الفلسفة مرة ، فإن ذلك لن يعنى مجرد عودة لضمن أدواتى للمذاهب العقلية .

وهذا التحيد للاله - بوصفه تأثيرا فلسفيا أوليا - تم يحدث إلا على مراحل تدريجية ، ولم يتم على الإطلاق . ففي المرحلة الأولى ، ركز بيبكون وهوبس أساسا على تفريغ كل مضمون فلسفى نظرى مما قد يكون فيه من لاهوت طبعى ، وكان اسهام لوك تطورا لنظرية فى المعرفة لم يتمثل فيها الله على أنه مبدأ ، وإن كان وجوده قد تمت البرهنة عليه ، وكذلك تم الاعتراف بأهميته فى الأخلاق . غير أن لوك تحدى هاتين النقطتين ، وكان يسعى الى اختزال الاله الى مجرد اعتقاد نظرى فى وجوده دون أية معرفة برهانية أو تضمينات أخلاقية . وكان بركلي والمدرسة الاسكتلندية استثناءين جزئيين لهذا الاتجاه العام ، إذ كانا يهدفان الى استعادة المعرفة المحددة بالله ، وإلى أن يفسحا له مكانا هاما فى الحياة الأخلاقية . غير أن جهودهما لم يحالفها التوفيق فى هذا الهدف المعلن عنه ، لأنهما استخدما نفس

المقدمات التى كانت قد أقنعت التجريبيين الآخرين فعلا بتهاافت أية نظرية
عن الله داخل منهج البحث المتعارف عليه .

١ - فلسفة فرنسيس بيكون فى اللاهوت الطبيعى

وحتى قبل أن تنمو فى انجلترا المعارضة المنتشرة فى القارة تلمذهب
العقل كان مستقبل التناول العلمى للطبيعة يبدو لكثير من الباحثين مرتبطا
باستبعاد اللاهوت الطبيعى بوصفه معيارا نظريا فى الفلسفة . ونظرة
واحدة على مناهج الفلسفة التى كانت تدرس فى جامعتى أوكسفورد
وكمبردج خلال الشطر المبكر من القرن السابع عشر توضح هذا الموقف (١) .
فقد كان المنهج المقرر أرسطيا من الناحية الاسمية ، ولكنه كان يدعم من
حيث التطبيق الفعلى بعدد لا يحصى من الشروح والتون والحواشى التى لم
تكن تشجع الطالب بحال من الأحوال أن يقدم على دراسة مستقلة للإنسان
والطبيعة ، وانما كان التشجيع يتجه الى الأساليب التى تعين الذاكرة على
الحفظ وعلى ترتيب كل شئ حسب تقسيمات مصطنعة . ولم تكن الرياضة
حتى منتصف القرن تدرس فى الجامعات الا نادرا ، كما كانت العلوم
الطبيعية تابعة تبعية صارمة للمقولات الفلسفية . وقد بذلت محاولة لترتيب
الكشوف العلمية ترتيبا تصاعديا داخل أقسام « الفزياء الخاصة » ، وكان
ينظر الى هذا العلم الأخير بدوره على أنه ميدان تطبيق مبادئ الميتافيزيقا
العامة ، وفلسفة الطبيعة . وفى عملية تصنيف معرفتنا للظواهر الطبيعية
الى مقولات ، وجعلها سائفة لعقل الطالب الجامعى ، كتبت مطولات مستفيضة
عن نظرية فاعلية الإله الخلاق ، وتدبير العناية الإلهية للأشياء جميعا . وكان
يبدو أن هذه المحاولات تقدم أطارا مأمونا مرتبا يمكن أن تندرج فيه الدراسة
العلمية للطبيعة . والواقع أن العلوم انحصرت بهذا الترتيب الاستنباطى
انحصارا غير مشروع . وكانت النتيجة المتوقعة حدوث رد فعل ضد كل
التصورات الفلسفية ، وكانت فلسفة الإله أقرب ضحية .

وكما يليق بسياسى داهية يخدم فى بلاط ملك يظن نفسه ضليعا فى
اللاهوت ، لم يصرح فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) بانكاره للاهوت
الطبيعى قط . وبدلا من أن يحاول مناقشة قضاياها المختلفة مناقشة داخلية ،
نقل المشكلة كلها الى ميدان تقسيمات الفلسفة ومنهجها ، فأعاد تقرير

طبيعة الفلسفة وهدفها بحيث لم يبق لللاهوت الطبيعي شيء من مجده القديم سوى الاسم . وكان تقديره سليما حين رأى أنه بتقويض مكانته المنهجية يستطيع أن يقضى على نفوذ هذا العلم دون أن يتورط فى معركة كثيرة المزالق حول قضايا جزئية .

وفى تقريره الذى رفعه الى الملك جيمس الأول ملك إنجلترا عن كيفية اصلاح الحالة العامة للتعليم ، أوصى بكون وصية أساسية بأن تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى ، ذلك أن الانسجام الاجتماعى والتكامل العلمى يتطلبان معا فصلا صارما بين هذين الجانبين . والفيلسوف الذى ينفس فى اللاهوت يخلق مذهبا خرافيا جامعا ، على حين أن اللاهوتى الذى يهتم اهتماما مغاليا بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهى بالزندقة . والمسلك السليم الوحيد هو اقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحى الالهى . ولكن يبدو لسوء الحظ أن اللاهوت الطبيعى يقيم جسرا بين كل من الميدانين ، وبالتالي ينبغى حرمانه من هذا الدور الوسيط .

وأكثر تقسيمات يكون أساسية للمعرفة هى المعرفة الموحى بها ، والمعرفة الطبيعية ، والحقائق التى نتلقاها من أعلى عن طريق التنوير الالهى ، والحقائق التى تأتى إلينا عن طريق نور العقل الطبيعى والحواس (٢) . وكلا من اللاهوت المقدس والفلسفة كمالات للعقل ، ولكنهما يختلفان من حيث المصدر والموضوع ، فاللاهوت المقدس قائم على كلمة الله الموحى بها كما وردت فى الكتاب المقدس ، ويتناول الأسرار الالهية للفداء ، أما الفلسفة فمستمدة من التقرير الطبيعى للحواس والعقل ، وتعنى ببناء الطبيعة ، أو أعمال الاله ، وقد ميز بكون تمييزا حادا ، يتمشى مع تربيته الكالفنية بين كتابى المعرفة : الكتاب المقدس أو كلمة الاله ، والطبيعة أو أعمال الاله . ومع أن قراءة أى الكتابين قد تساعدنا على تذوق مضمون الكتاب الآخر تنوقا أفضل ، إلا أنه لا وجود لحقائق يمكن أن يوحى بها وأن نصل إليها مستقلة بواسطة الإدراك الطبيعى . وهناك امكانية للتنوير المتبادل ، اذا عرفنا مضمون كل منهما ، ولكن لا وجود لامكان اقتسام أى نصيب من مضمون الحقيقة بينهما .

وهكذا ، استبعد التقليد اللاهوتي القديم الذى يرى أن بعض الحقائق يمكن اكتشافها عن طريق العقل والوحى معا ، ومع هذا التقليد ذهب أيضا تصور معرفة فلسفية عن وجود الاله وصفاته وعليته فى العالم . ولم تكن هذه النتيجة المتطرفة واضحة وضوحا مباشرا فى تقسيم سيكون للفلسفة ، اذ كان قد عبر عنها فى مصطلح يحوطه التبجيل .

ثمة فروع رئيسية ثلاثة للفلسفة تتضح حيثما توجه نور العقل . فشعاعه المباشر يشع على الطبيعة فيولد فلسفة الطبيعة ، ونوره المنعكس ينير الانسان فى حدود فلسفة الانسان ، وتتصاعد أشعته المخلخلة من المخلوقات الى الاله الذى ندرسه فى فلسفة الاله ، أو فى اللاهوت الطبيعى . ولا يفعل بىكون أكثر من تخطيط بضع عناوين قلائل عن مضمون فلسفة للانسان . وربما كان أهم انجاز له فى هذا المجال ، انجازه السلبي الذى يتألف من استبعاد مسائل طبيعة الروح وأصلها وخلودها من البحث الفلسفى استبعادا تاما . وهو يلجأ الى اعتبارات دينية لا سبيل الى الطعن فيها لتبرير هذا الاستبعاد . فالروح العاقلة صادرة مباشرة عن الاله خلال فعل خاص ، ومن ثم فانها تند تماما عن تحليل طبيعى مباشر . واذا كان من الحقائق الموحى بها أن صورة الاله موجودة فى الانسان ، الا أن هذا التشابه قد حطمته الخطيئة . وعلى ذلك ، فانا نحتاج الى نور الايمان لتمييز حضور صورة الاله ، ولفحص الانسان فى طبيعته العقلية ، ومن هنا اللجوء الى لاهوت كالفن للمرة الثانية تمكن بىكون من ارجاع الصعوبات الشككية عن الخلود الى أساتذة اللاهوت المقدس ، ومن أن يضمن - فى الوقت نفسه - اقتصار الذكاء الفلسفى اقتصارا تاما على المشكلات التى تتعلق بعالما المادى المكون من الأجسام المتحركة . فلا بد أن تركز أشعة العقل الانسانى الثابتة على الطبيعة وعلى تطوير فلسفة الطبيعة دون تشتت فى أجزاء الفلسفة الأخرى .

وكانت خطوة بىكون التالية فى هذا الاتجاه هى الحيلولة دون أى تحالف بين الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى . فالميتافيزيقا جزء من فلسفة الطبيعة، على حين أن اللاهوت الطبيعى فرع مختلف تمام الاختلاف من فروع الفلسفة، هذا اذا كان من الممكن أن يقال ان له أساسا على الاطلاق . «العلم الطبيعى»

أو «النظرية» ، مقسم الى الطبيعة وما وراء الطبيعة . . أما اللاهوت الطبيعي الذي ظل مختلطا حتى الآن بالميتافيزيقا ، فقد حصرته وأغلقتة على نفسه» (٣) . ويتصور ببيكون الميتافيزيقا على أنها أبعد امتداد لفلسفة الطبيعة ، ولكنها ما برحت غير قادرة على تجاوز الموضوع العام لكل تدليل فزيائي ، اعنى العالم الطبيعي للمادة المتحركة . وبالتالي ، فلا وجود لقسم فى الميتافيزيقا يستطيع أن يعطى معرفة بالواقع اللامادى تماما للاله وللروح العاقلة . « فماذا يتبقى بعد ذلك للميتافيزيقا ؟ لا شيء وراء الطبيعة ، بكل تأكيد ، أما عن الطبيعة نفسها فيعطى أكثر الأجزاء امتيازاً . » (٤) ويرى ببيكون أن خير وسيلة لفصل الميتافيزيقا عن اللاهوت الطبيعي هى احوالة الميتافيزيقا الى نوع من الفزياء ، بحيث لا تستطيع أن تقدم لنا أساسا صحيحا للبحث فى وجود الاله المتعالى ، وبالتالي أن تعالج هذا الوجود الأخير بوصفه مجالا منفصلا تمام الانفصال ، ولا أساس له من الناحية الميتافيزيقية . وميتافيزيقا ببيكون تقسيم داخلى فى فلسفة الطبيعة ، ومن ثم لا تستطيع أن تصدر حكما مفصلا بأن الوجود ليس مقصورا على الوضع المادى الذى نلتقى فيه لأول مرة بها . وهكذا لا وجود لطريق تستطيع فيه الميتافيزيقا أن تبلغ ذروتها ، وأن تكمل نفسها فى دراسة عن الاله ذات أساس فلسفى .

ومع ذلك ، فان ببيكون يدلى بملاحظتين عن الميتافيزيقا يبدو أنهما يناقضان هذا القرار الأخير ، فهو يعرف الميتافيزيقا بأنها ذلك الجزء من الفلسفة الطبيعية الذى يتناول العلل الصورية والغائية . ولما كانت غائية الطبيعة تمد الانسان بالطرق المعتادة المؤدية الى الاله ، فمن الممكن الانتقال ظاهريا من الدراسة الميتافيزيقية للعللة الغائية الى اللاهوت الطبيعي . وثمة تفرقة بالفعل بين البحث السليم والبحث غير المشروع عن العلل الغائية . والنمط الوحيد من العللة الغائية الذى يمكن أن تكتشفه الفلسفة ينتمى الى أفعال الانسان والى اخضاع العلم والتكنولوجيا للرفاهية الانسانية . وهذه المعانى الصحيحة للعللة الغائية تشير الى فلسفة الانسان والى فلسفة الطبيعة وحدهما ، ولا تقدم لنا أساسا للمضى فيما وراء العالم المتناهى ، بل على النقيض ، يورد ببيكون محاولة البحث عن العلل الغائية الكلية الفعالة فى الطبيعة نفسها - فى قائمة الأصنام أو المخاطبات النموذجية للعقل الانسانى . وهو لا ينكر أن ضربا من القانون الكلى أو الغرض الكونى قد صبه الاله فى

الطبيعية ، ولكنه يصر على أنه غير قابل للمعرفة كلية بالوسائل الطبيعية .
والكتاب المقدس هو وحده الذى يمكن أن يؤكد لنا أن الاله قد صنع الأشياء
جميعا وفقا لحطة منظمة ، وأنه قد أشاع فيها اتجاهها نحو كمال الكلى .
وهكذا لا تساند الدراسة الفلسفية للطبيعة أى استدلال على وجود الاله ،
أو العناية الالهية .

والتخفيف الواضح الثانى للتعارض القائم بين الميتافيزيقا واللاهوت
الطبيعى تتضمنه ملاحظة يكون بأن ثمة خطوة قصيرة بين العلمين (٥) .
والشئ البارز حقا هو أنه لى يخطو المرء هذه الخطوة ينبغى له أن يتخلى
تماما عن الميتافيزيقا ، وأن يدخل ميدانا مختلفا تمام الاختلاف . وفضلا
عن ذلك ، فان يكون لا يقدم لنا وسيلة لاتخاذ هذه الخطوة القصيرة بدافع
فلسفى ، اذ لما كانت العلل النصورية والغائية التى تدرسها الميتافيزيقا
باطنة بأكملها فى الطبيعة المادية ، فانها لا تمكن الباحث من الصعود على
نحو مستمر من طبقات الفكر الميتافيزيقى الى اللاهوت الطبيعى ، وعلى هذا
العلم الأخير أن يفرق ، أو أن يسبح ، حسبما تسعفه قوته ، أما يكون
فيرى أنه لا يستطيع السباحة ، اذ لا يتلقى أى تأييد من العلوم الفلسفية
المعترف بها ، ولا يستطيع أن يصمد فى نهاية الأمر الا على أساس من
الايمان .

ويتجلى موقف اللاهوت الطبيعى المتهاافت حالما يصف بىكون مضمونه
ومداه (٦) . فهو لا يستطيع أن يتصدى لشيء يختص به الوحي . وهذا
لا يستبعد حياة الاله الباطنة والقداء فحسب ، بل يستبعد أيضا كل ما ينتمى
الى ماهية الاله واراوته وتديره ، وهى أمور محجوزة نلاهوت المقدس .
وكل ما تستطيع دراسة كتاب الطبيعة أن تثبتته هو أن الاله موجود ، وأنه
قادر وحكيم . ويترتب على هذا أن اللاهوت الطبيعى مقصور على وجود الاله
وقدرته وحكمته . بل ان هذا الامتياز لا تتساح له فرصة البقاء ، وانما
يشذب بلا رحمة حتى يتحول الى تسليم فارغ ، يخلو من كل دلالة فلسفية .

ويبدأ بىكون عملية التشذيب هذه بتقرير أن العقل الذى يتعلم النظر
الى العلل الطبيعية فى ترابطها أكثر من النظر إليها فى تفردا ، يساق
حتما الى التسليم بالاله بوصفه خالقا معنيا بخلقه . ومع ذلك فانه يقوم

بتوصيف على نحو غير مألوف لكل عبارة يقررها عن كيفية الانتقال من الطبيعة الى الاله . فتأمل الطبيعة لا يعطينا معرفة بالله بقدر ما يعطينا أصل المعرفة . اذ يملؤنا هذا التأمل بشعور «الدهشة» (وهو «معرفة محطمة») بدلا من أن يزودنا بأساس برهاني لتوكيد وجود الاله وقدرته ، ذلك لأن الاله لا يتجلى حقا بحكمته وقدرته لعقلنا في دراسته الطبيعية ولكنه يجعل هذه الكمالات محسوسة بمشاعرنا احساسا قويا . ولو أن اللاهوت انطبيعى أى أساس ، فانه يكون أساسا عاطفيا لا عقليا ، بحيث لا يندرج تحت أقسام الفلسفة . وقد تعمل الفلسفة الطبيعية على تكييف حساسيتنا بحيث تتوقع علة كلية للطبيعة فى جملتها ، بيد أن كلمة الاله الموحى بها هى وحدها التى يمكن أن تمنحنا اليقين . فاذا أكد لنا الايمان وجود الاله ، استطعنا أن ننظر الى العالم الطبيعى نظرة جديدة ، وأن نرى آيات الحكمة والارادة والقدرة الالهية . غير أن التنوير الأصلى لا يأتى من جانب الفلسفة الطبيعية ، وهكذا يوضع اللاهوت الطبيعى على أساس ايمانى صرف ، ولا يدل حينئذ على جزء متميز من الفلسفة بقدر ما يكشف عن طريقة متميزة يستطيع الانسان المؤمن أن ينظر بها الى كشاف الفلسفة الطبيعية .

وراء استطرادات سيكون الدقيقة ، يكمن اعتقاد ايجابى فى المادة ، يتنافى تماما مع أى معرفة فلسفية بالاله ، حتى ولو كان ذلك القدر الهزيل الذى نسب صوريا الى مجال اللاهوت الطبيعى .

« الحركة الطبيعية للذرة .. هى حقا أقدم قوة ، وهى القوة انفرادية التى تكون الأشياء جميعا من المادة وتصوغها .. ولا يمكن أن تكون لهذه المادة الأولية وقوتها وفعلها أية علة فى الطبيعة (لأننا نستثنى الاله دائما) ، فما من شئ يسبق المادة نفسها . ولهذا فلا يمكن أن توجد لها علة كافية ، أو أى شئ نعرفه معرفة أفضل منها فى انطبيعة وبالتالي لا جنس لها ولا صورة ، فأيا كانت هذه المادة وقوتها وعملها ، فهى شئ ايجابى لا سبيل الى تفسيره ، وينبغى أن تؤخذ كما توجد ، ولا يحكم عليها بأى تصور سابق . لأنه لو كان من الممكن أن تعرف ، فانها لا يمكن أن تعرف من خلال علة ، لأنها بعد الاله علة العلة ، وهى نفسها غير قابلة لأن تكون لها علة ipsa incausabilis . ويبدو أن هناك ثلاث نظريات فيما يتعلق بهذا

الموضوع الذى نعرفه بالايمان ، أولا : ان المادة خلقت من العدم ، ثانيا : لان تطور نسق ما كان من خلال كلمة القدرة الشاملة ، وأن المادة تم تطور نفسها من العدم فى هذه الصورة . ثالثا : ان هذا الشكل (قبل الخطيئة) كان هو أفضل الأشكال الذى تقبله المادة (كما خلقت) ، (V) .

هذه الفقرة تجربنا بوضوح أنه فيما يتعلق بالمعرفة انفسية لكتاب الطبيعة ، كانت المادة غير مشتقة من شئ آخر ، ومحركة لذاتها . وطبيعية المادة الحادثة المخلوقة ، والحركة الذرية ، أمران لا سبيل الى البرهنة عليهما ، لأن تدليلنا الطبيعى يرجع بنا الى المادة فى حركتها على أنها معطى مطلق . والبحث عن علة وراء هذا المبدأ الأولى ووراء العلة الكلية عبث لا طائل وراءه من الناحية الفلسفية ، لأنه واقعة مباشرة لا تحتاج الى فضل بيان . فكل علة يمكن أن نصل اليها هى نفسها معلولة ، ومتضمنة فى الطبيعة المادية . والاشارة الى الاله بوصفه العلة الأولى اتقابلة للمعرفة على نحو طبيعى ، تجديف فى نظر بيبكون ومن ثم كان اصراره على أن الحواس تخفى الاله أكثر مما تظهره لنا ، وأن الاستدلال السببى من جانب العقل يبقى محصورا فى العالم المادى . ولما كان الاحساس والعقل المتمركزان على الطبيعة يؤلفان مصادر النور الطبيعى للانسان ، فلا يمكن أن تكون ثمة معرفة فلسفية بالاله . وشعاع العقل المتخلخل غير كفى لهذه المهمة . فنحن نحتاج الى الايمان ليؤكد لنا البنود الثلاثة الرئيسية فى اللاهوت انطبيعى المزعوم وهى : أن هناك خالقا للعالم المادى ، أنه مدبر الكون القادر على كل شئ ، وأنه حكيم لطيف بخلقه :

ومع أن قواتنا الطبيعية لا تستطيع أن تؤدى بنا الى ما وراء نزعة ديموقريطس الذرية ، فان بيبكون لا يقبل الاستدلال القائل بأن الدراسة العلمية للطبيعة تقود حتما الى الاتحاد . وفى تقريره الذى قدمه الى جيمس الأول ، احتج على هذه النتيجة ، وأعلن رأيه فى هذه الحكمة الشهيرة : « قليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان الى الاتحاد ، والتعمق بالفلسفة يحمل عقول الناس الى الدين (٨) » . وأيا كان الأمر ، فان ما لا تقوله هذه الحكمة هو أن الدراسة الفلسفية تحمل لنا فى طياتها معرفة طبيعية بالاله . والدراسة المتعمقة لتسلسل العلل الطبيعية تثير فىنا الرهبة وتوقع الإدراك

القانون الشامل وراء الحوادث كلها • ومهما يكن من أمر ، فإن هذا التوقع لا يتحقق أبداً فى المجال الفلسفى ، وما برح القانون الجامع مثلاً أعلى يتطلع اليه مزيد من البحث • وهو يتطلب كلمة الاله الموحى بها ليؤكد لنا تدبير عنايته الالهية ، وحقيقة النظام السببى الأبدى الذى يحكم الأشياء جميعاً •

فإذا كان لللاهوت الطبيعى أية وظيفة ، فهى ليست اكتشاف الحقائق الفلسفية ، بل تطبيق الحقائق الموحى بها على العالم الطبيعى ، وهى تزود استجابة العالم العاطفية لنظام الطبيعة بالوقود ، وتمكنه من أن يرى آثار أقدام الاله ، تلك الآثار التى حجبتها سقطة آدم عن رؤيتنا الطبيعية • وعلى هذا النحو ، دافع بكون عن استقلال الفلسفة والعلوم الطبيعية دون أن يلزمها باتخاذ وجهة نظر لا دينية ، ولكى يفعل ذلك ، تصور اللاهوت الطبيعى فرعاً رعوياً من اللاهوت المقدس مخصصاً لرفاهة العقل العلمى • وهذا اللاهوت « طبيعى » فحسب من حيث تطبيق المبادئ اللاهوتية ، لا من حيث أصل هذه المبادئ • وليس اللاهوت الطبيعى فى نظر بكون - وفى نظر كالفن أيضاً - دراسة فلسفية للاله ، بل تحليلاً خاصاً لمعطيات الموحى التى تتعلق بالعالم الطبيعى ، والتى تعد مستمدة من الله •

ولم يتقدم توماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩) بالحلمة على اللاهوت الطبيعى تقدماً يذكر بعد موقف بكون • وكان إسهامه الرئيسى هو إعادة وضع مفهوم مادى مكتف بذاته بلغة ميكانيكا جاليليو • فقد اقترح هوبس أن نجعل من منهج جاليليو منهجاً مطلقاً ، وهكذا يصبح هو والمنهج الفلسفى شيئاً واحداً • وعندئذ ينبغى أن تعرف الفلسفة بأنهما دراسة توليد الأجسام من خلال الحركة الطبيعية • فاما أن يكون الاله كائناً لا جسمى ، وبالتالى يكون غريباً على البحث الفلسفى تماماً ، واما أن يكون معروفاً من الوجهة الفلسفية لأنه يملك طبيعة جسدية (وان تكن تقية جداً ولا متناهية) (٩) • وكان هوبس يعتقد - كما يعتقد بكون - أن دراسة العلل الطبيعية تفرى الناس بالاعتقاد فى قوة أبدية اسمها الاله ، بيد أن ما نبرهن عليه ليس الا رغبتنا واعتقادنا ، وليس وجود الاله •

أما فيما يتعلق بطبيعة الاله ، فلا يستطيع العقل الإنسانى أن يصدر عليها أحكاماً ذات أساس استدلالى • والصفات التى نخلقها على الاله ليست

الا أسماء ، تعبر عن عجزنا عن معرفته ، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها ارضاء قوة مجهولة . وهكذا يرد اللاهوت الطبيعي بأمره الى نسق من « الأسماء العاطفية » التي وضعها الانسان لتعبر عن جهله وخشيته ازاء قوة الكون . وكل تقدم في المعرفة العلمية والفلسفية معناه التضيق النسبي لمجال الأسماء اللاهوتية .

وكان الموقف الذي اتخذته هويس من علاقة اللاهوت الطبيعي بالعلوم اقل ميلا الى التوفيق من موقف بيبكون ؛ إذ إنه لم يعترف بأى مضمون نظرى متميز للحقيقة الدينية التي نزل بها الوحي . وجوهر الدين - على المستوى الشخصى - لا يقوم على ادراك أية حقائق ، بل على خوف الفرد من القوة المجهولة المتوقعة التي ينطوى عليها الكون . أما على المستوى الاجتماعى ، فالدين فرع من فروع السياسة ، وسلاح فى يد السلطان فى حكمه للمواطنين . وفى هذه النقطة يتفق هويس مع مكيافللى اتفاقا تاما . ففي المسائل العامة التى تتعلق بالعقيدة والعبادة وتفسير الكتاب المقدس ، ينبغي أن تكون للحاكم الكلمة النهائية ، وأن يكون للمصلحة الزمنية الاعتبار الحاسم .

هذه التبعية القاطعة من جانب الدين للغايات السياسية هي النتيجة المحتومة لاستبعاد فلسفة عن الاله وعن الوحي العالى على الطبيعة . فحيثما استبعدت المعرفة الطبيعية ، والموحى بها من الاله ، لم يبق للدين سوى تبرير برجماتى بوصفه خادما لغايات شخصية أو لغايات الدولة . وقد أرجع هويس فى تركيزه على الجوانب العاطفية والاجتماعية فى القول الانسانى عن الاله - أرجع كل نظرية عن الاله الى ما أسماه القديس أغسطين لاهوتا شاعريا مدنيا فى مضاد اللاهوت الطبيعى أو الفلسفى .

٢ - منهج لوك التجريبي ومذهبه فى الالهية

كان جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) مشغولا بمشكلة الله بصفة دائمة ابتداء من مقالات أكسفورد المبكرة (التى لم تنشر الا سنة ١٩٥٤) حتى آخر ما كتب فى حياته . وكان لاهتمامه بهذا الموضوع جنود أخلاقية عميقة؛ إذ لم تكن الأخلاق فى نظره ممكنة التصور الا بالرجوع الى خالق متعال ،

ومشرع للقوانين • وقد أحاط اطلاعه بأنواع التراث الأربعة السائدة في أوساط الجامعة ، وهي الاسكلائية الديكارتية ، وأفلاطونية كمبردج ، ونزعة يكون وهو بن الطبعية • وكان لوك مدينا لهذه المصادر جميعا في نظريته عن الاله ، ولكنه حاول تقويم ما استعاره من مواد ، وأن ينتج - مستعينا بمنهجه التجريبي - توليفا جديدا منها • ومن الممكن أن تصاغ آراؤه الخاصة عن مذهب الألوهية في قضيتين سلبيتين وقضيتين ايجابيتين • القضيتان السلبيتان يقران أن الاله لا يقوم بدور المبدأ الاستنباطي في نظرية المعرفة ، وأنه لا وجود لفكرة فطرية عن الاله ، على حين تعبر القضيتان الايجابيتان عن اقتناع لوك بأنه من الممكن البرهنة فلسفيا على وجود الاله وعلى أن لانه تأثيرا هاما على المفهوم التجريبي للانسان وللأخلاقية • ونستطيع أن نقول على سبيل التقريب أن القضيتين السلبيتين تنطويان على رد الفعل النقدي الذي أبعد لوك عن النزعة العقلية وعن بيئته الاسكلائية في أكسفورد ، على حين أن القضيتين الايجابيتين عبارة عن إعادة بناء نظرية الاله داخل السياق التجريبي •

(١) ليس الاله مبدأ معرفيا : يسلم لوك بالمقدمة الديكارتية القائلة بأن موضوعات المعرفة المباشرة هي صور أو أفكار في عقولنا ، وأنا لا نعرف الأشياء نفسها الا من خلال التوسط الموضوعي لأفكارنا • ولكنه يخالف النزعة العقلية في اعتقاده بأن الحواس مصدر أولى لا غنى عنه لأفكارنا الأصلية أكثر من أن تكون مجرد منبه أو مناسبة لعملية العقل الخالص • والمحك الوحيد الموثوق فيه في المعرفة هو ارتباط فكرة ما بشيء يعطى مباشرة من خلال النشاط الانساني ، كما يتمثل في الاحساس والتأمل والاستعداد من هذه المصادر التجريبية - بدلا من المجموعة العقلية الخالصة التي تؤلف المبادئ الأولى - هو الذي يقدم اليقين الوحيد للتدليل الانساني. ومن ثم فان المنهج التجريبي يتألف من التحليل « التاريخي الواضح » للمضامين العقلية للادراك الحسي وعمليات العقل التأمل ، معتمدا على معطيات الحس •

والمفكر التجريبي النموذجي - كما يصوره لوك - ليس مكتشفا من أصحاب المقاعد الوثيرة ، ولكنه يقود بعثة ميدانية لفحص حياتنا الذهنية

على الطبيعة ، وهو متأهب للاختبارات المختلفة وللكشوف التي تجس النبض ، وللقيام بالمراجعات المستمرة لآخر ما تقرره التجربة . وليس من شك أنه يفتبط في الموسم المطير - بتنسيق نتائجه واقتراح التفسيرات العامة ، ولكنه لا يتوقع أبدا أن ينتهي من وضع نسق كامل من الحقائق الاستنباطية ، لكنه يعرف مناطق مجالات واسعة ينبغي أن يقنع فيها بالاحتمال ، وألا يتعجل حلا حاسما . وهو يضع في ذهنه دائما الغرض المزدوج من المعرفة : السيطرة على الطبيعة من أجل رفاهيتنا المادية ، وآداء واجباتنا بجدارة في هذه الحياة من أجل بلوغ السعادة الباقية (١٠) .

يكفى لتحقيق هذه الأغراض مزيج متبصر من بعض الحقائق الأساسية انقلبية وكثير من الاحتمالات المأمونة . فالفيزياء التي تصل الى الصفات المحسوسة لا الى الماهيات الحقيقية ، والفلسفة الأخلاقية التي تضم القانون الطبيعي وبعض الحكم المتروية ، دون أن تطمح في ميتافيزيقا للخلاص ، ونظرية في المعرفة وصفية دقيقة لعمليات عقلنا الفعلية ، ومع ذلك تجنب الاستنباطات الأولية - هذه هي الأهداف التي تضعها التجريبية الفلسفية وفي مقدور الانسان أن يبلغها . وهي تقف في تضاد حاد مع جهود المذهب العقلي لوضع أعلى مذهب للمعرفة يمكن تصوره داخل مجال فلسفة انسانية .

وفي السعي وراء هذه الأهداف المتواضعة ، لا حاجة بنا الى فرض مطالب مسرفة على الاله بوصفه القوة المحركة لتفكيرنا ومذهبننا الفلسفي . والواقع أن لوك ليس على استعداد للتسليم مع بيكون وهوبس - بأن حال من الأحوال - بأن الفلسفة التي تلح على التجربة الحسية لا تستطيع أن تؤكد شيئا عن الاله ولكنه ينهب الى أن التجريبية تستطيع أن تستغنى عن الوظيفة الاستنباطية التي يعهد بها العقليون الى الاله . والغاء هذه الوظيفة لا يترتب عليه استبعاد الاله من الفلسفة استبعادا تاما ، وانما هو طريقة جديدة لتصور مركزه في الفلسفة . وكل ما يريده لوك هو أن يجرد نظرية الاله من تلك الوظيفة دون استبعاد النظرية نفسها من نطاق الفلسفة استبعادا تاما ، وهو في الواقع موقف دقيق يتعذر التمسك به ، ومن الناحية التاريخية يختل التوازن عادة في صالح طرف أو آخر . فسرعان ما أدت بعض جوانب النظرية التجريبية في المعرفة الى التقليل من دلالة الاله الفلسفية الى أبعد من الحد الذي وضعه لوك لها .

وحتى لا يحجم أحد عن تجنب الاستخدام الاستنباطي متذعرا بما ينطوى عليه هذا الاستخدام من مزايا لتدعيم اليقين ، يتخذ لوك من نظرية ملبرانش عن الرؤية فى الله درساً فى هذا الموضوع ، فان قولى اننى ارى الاشياء أو الأفكار فى الله لا يوضح معنى وصحة الأفكار الماثلة فى عقلى . والرؤية فى الله لا معنى لها من الناحية التجريبية بوصفها تفسيراً للمعرفة الانسانية ، لأنها لا تثبت أبداً الصلة بين الأفكار مأخوذة على أنها موضوعات أبدية للمعرفة وبين الأفكار مأخوذة على أنها الطرائق الفعلية التى يتصور بها العارف الانسانى الأشياء (١١) . وأيا كان الواقع الانطولوجى للمضامين الموضوعية للأفكار فى العقل الالهى ، فانها تبقى خارجة عن عمليتنا فى المعرفة حتى نتمكن من تمثيلها خلال أفعال الإدراك الفردية . والاختلاف الحاسم الوحيد الذى يمكن ملاحظته بين رؤية زهرة النوفر أو عدم رؤيتها هو وجود تعديل متعين أو عدم وجوده فى العقل المتناهى . أما الاهابة بالأشياء الأبدية فى الله فلا يصنع شيئاً لرفع موقف الذات الزمنية المدركة .

ويتوسع لوك فى حجاجه ليشمل صوراً أخرى من صور نظرية المعرفة العقلية . وهو يتهم كل استخدام للاله بوصفه ضامناً للمعرفة بأنه سطحى وعقيم ، وعاجز عن البرهان حتى بالمقاييس العقلية نفسها ، وهو سطحى لأن مجال المعرفة والثقة فيها يمكن أن يحدداً من خلال التحليل المباشر لقوانا العارفة وعملياتها المعينة . وهذه القوى لا يرتفع قدرها مجرد أنها جعلت فى علاقة مع الله بوصفه مصدرها النهائى فى ترتيب الوجود أو بوصفه واحداً من موضوعاتها . ونظرية المعرفة اللاهوتية عقيم أيضاً لأنها لا تقدم لنا منهجاً لتوسيع معرفتنا بالعالم الواقعى . ومن أمثلة ذلك ، أن الفزيائيين الديكارتيين قد تورطوا عن طريق الاستنباط فى القول بأن الامتداد هو الصفة الخاصة الوحيدة للأجسام ، على حين أن طريقة نيوتن فى التحليل والتجربة بينت أن الصلابة تنتسب الى طبيعة الأجسام كما ينتسب الامتداد تماماً . وكل تقدم جديد فى فهمنا للعالم يتوقف على فحص مباشر لأشياء فى طريقها الخاصة فى الوجود ، عن طريق التجربة ، بدلا من تلك الاهابة الاستنباطية بالقوة الالهية مستخدمة كمصدر للتكاثر الواقعى .

وينكر لوك أخيراً دعوى المذهب العقل لوضع حلقة استنباطية برهانية بين الطبيعة الانهية وبين طريقتنا فى المعرفة ؛ اذ لا يمكن استنتاج أى استدلال

ضرورى عن المعرفة الانسانية من حاجتنا الى أفكار نموذجية **archetypal** فى فعل الاله الخالق . فإذا كان هذا الفعل حرا حرية حقيقية ، ولم يتحدد بواسطة مقتضيات الاستنباط العقل ، لم يكن الا انه مرغما على أن يغرس الأفكار فى ملكاتنا الذهنية ، أو أن يجعل أفكاره النموذجية بمثابة أفكار تمثيلية فى معرفتنا . وعلى افتراض أن الأصل النهائي لأفكارنا موجود فى الله ، فلا يلزم عن ذلك بقوة البرهان أن أصلها اقرب ينبغى أن يكون فطريا (كما اعتقد ديكارت) ، أو أن مرجعها المباشر هو الأفكار الالهية النموذجية نفسها (كما ادعى ملبرانش) . والطريقة الوحيدة لضمان استدلال ضرورى هو تجريد الحرية الانهية من كل معنى انساني ، على طريقة اسبينوزا الفنية فى « اعادة التعريف » **redefinition** .

ويفطن لوك الى وجود الحتمية الكلية وشمول الالهوية **pantheism** وراء موقف المفكر العقلى « الذى يعتقد أنه يعرف ذهن الاله أكثر مما يعرف ذهنه ، وأنه سيمستخدم العقل الالهى لتفسير العقل الانسانى » (١٢) . ويقبل المذهب العقلى الافتراض الأفلاطونى انقديم بأن موضوعات المعرفة الحققة ينبغى أن تكون من نفس نوع أفكارنا وذلك حتى يمكن الاندماج الكامل بينهما ، ومن ثم فانه يميل الى رد الموضوعات الواقعية الى مظاهر للماهية الالهية ، وذلك ليضفى عليها أقصى حد من الثبات والعقولة والتطابق مع النموذج المنشود للاستنباط . فثمة هوية مناظرة لأفكارنا مع المثل الالهية . وهنا يصبح الاله الضامن التام لمعرفتنا وسعادتنا لأنه لا تبقى عندئذ ثمة تفرقة جوهرية بين الحالات الالهية والانسانية فى الوجود والمعرفة والفعل . فالاسبينوزية هى النتيجة المنطقية لاستخدام المذهب العقلى للاله بوصفه مبدع استنباطيا .

(٢) لا وجود لفكرة فطرية عن الاله : يهتم لوك فى نقده انعام للنزعة الفطرية **innatism** اهتماما خاصا بالفكرة الفطرية عن الله (١٣) . فلو أن الله غرس فى عقلنا أية فكرة سابقة على التجربة ، لكانت هذه الفكرة عن طبيعته الخاصة . وبراهين المذهب العقلى على وجود الله وعلى المعرفة العقلية الخالصة تعتمد على هذا الافتراض ، كما تعتمد عليه الدعوى الخاصة بوجود معرفة اخلاقية فطرية . ومن ثم فان لوك حين يهاجم النزعة انطورية فى هذه النقطة ، فانما يضرب المشروع العقل كله فى صميم مركزه . وهو

يحاول بيان أنه لا وجود لفكرة فطرية عن الله ، وأنه من الممكن اعطاء تفسير تجريبي مقنع لأصل هذه الفكرة .

يبد أن حجته السلبية ضعيفة مهوشة بصورة مخيبة للآمال ، إذ يلجأ أساسا الى قصص الرحالة والمبشرين عن قبائل أفريقية والأمريكيتين التى تخلو تماما من أية فكرة عن الله . ولكن لما كان من المعروف أن بعض الشعوب البدائية تتحفظ مع الأغراب أو تستخدم رموزا غريبة للتعبير عن اعتقادها فى الله ، كانت التقارير التى يوردها لوك غير ملزمة من وجهة النظر الانثروبولوجية . وهو يشير أيضا الى الملحدن انعمليين فى البلاد المتحضرة الذين يعبدون الله بأفواضهم خوفا من العقوبات المدنية . وأيا كان الأمر فقد ذهب ديكارت من قبل الى أن التأمل الواعى مطلوب من جانبنا لادراك الحقيقة التى تنطوى عليها فكرة الاله ، ولجعلها فعالة فى حياتنا من الناحية العملية .

ومع ذلك ، فإن لوك يثبت نقطة ضد أساتذته الجامعيين وجاسندى وأفلاطونى كمبردج الذين يستدلون بالتصديق الشائع على فطرية فكرة الاله ، فإذا كان المقصود بالتصديق الشائع تسليم كل الناس حرفيا ، لما كان من الممكن اثبات الطابع الكلى لفكرة الله . وإذا كان المقصود تسليم حكماء الناس فى كل مكان ، لكان معنى ذلك أن فكرة الله ليست مفروسة فى طبيعتنا ، وإنما تتطلب الاستخدام الصحيح للعقل ، وبانتالى فهى فكرة مكتسبة ومن الممكن تفسير الاعتقاد الشائع فى الله تفسيراً مرضيا - دون الرجوع الى أى أصل فطرى ، وإنما بالرجوع الى البيئة المشتركة التى تقدمها تجربتنا عن العالم . ولوك حريص على اضافة أن غياب فكرة الله فى بعض الحالات الجزئية لا يقوم دليلا ضد حقيقته ، بل هو تحذير صحى يدفعنا الى استعمال ملكاتنا استعمالا استدلاليا مستثولا لكى نصل الى معرفة الله .

وعلى الجانب الايجابى ، يصف لنا لوك كيف تكونت فكرة الاله على نحو تجريبي . انها فكرة مركبة نشأت عن اتحاد عدد من الأفكار البسيطة، أما أساسها فتجريبى تماما ، لأن مقوماتها البسيطة مستمدة من الاحساس والتأمل معا . وكل من هذين المصدرين من مصادر التجربة يتعاون ليزودنا

بالأفكار الداخلة فى تكوين فكرة الاله كفكرة الوحدة ، والقدرة وابقاء ، والسعادة . وفصلا عن ذلك يضيف تأمل حياتنا الباطنة موضوعات التفكير والارادة ، والوجود الروحى . والخطوة التالية هى ازالة ضروب النقص والحدود من تلك الأفكار البسيطة بتطبيق فكرة اللامتناهى . وأخيرا ، نجتمع هذه النغمات المختلفة فى الفكرة المركبة عن كائن واحد فريد ، مفكر ، مريد ، روحى ، لامتناه فى قدرته وبقائه (هو الخالق الأبدى) ، وهو مصدر كل سعادة انسانية . وما دام لفكرة الاله أصل تجريبي قابل للملاحظة ، فهى ليست اذن فكرة انسانية ، ولا يمكن أن تسند نسقا عقليا استنباطيا. صرفا من المعرفة .

ويدور محور هذا التفسير على فكرة اللامتناهى التى لا يمكن بدونها تطبيق الأفكار الأخرى على الاله . ويلج لوك على هذه الحقيقة المزدوجة وهى أننا لا نملك أية تجربة مباشرة عن الاله اللامتناهى ، كما أننا لا نملك أية فكرة كاملة عن اللامتناهى . وافترض اسبينوزا بوجود فكرة متكافئة تماما عن اللامتناهى افتراض لايمكن التحقق من صدقه تجريبيا فى الانسان . بل إن التفرقة الديكارتية بين الاحاطة باللامتناهى وفهمه تفرقة غير دقيقة. اذا كان المقصود منها أن لدينا فهما ايجابيا بطريقة الاله اللامتناهى فى الوجود . والمضمون الايجابى لفكرتنا عن اللامتناهى مستمد بأكمله من الأشياء المتناهية ، على حين أن ازالة الحدود من هذا المضمون الايجابى راجع الى فعل من أفعال عقلنا (١٤) .

وتنبئنا حواسنا عن مدى معين من الامتداد والعدد ، على حين يآلف عقلنا عملية اضافة المزيد على أى أجزاء معطاة من الكم . ولما كان العقل يحفز هذا الوعى بقدرته اللامتعينة على تجاوز الحدود .أو اضافة عدد متناهي أكبر من الأجزاء ، فانه يتعلم نفى أى حد معين من الكم . وهكذا يكتسب فكرة ناقصة عن اللامتناهى ، ويتصور الديمومة الالهية على أنها تسابع لا نهاية له ، أو أبدية ، كما يتصور الحضور الالهى ازاء الأشياء بأنه امتداد لا حدود له ، أو وجود فى كل مكان . واللامتناهى يناسب أبدية الله وحضوره فى كل مكان - أو بصورة أكثر تمشيضا - يناسب قدرته وحكمته وخبرته . ومع ذلك فان التفاوت فى الحالتين بين فكرتنا عن اللامتناهى وكمال الاله يتضح وضوحا أليما .

ويوجه لوك ضربتين مباشرتين الى المذهب العقل : حين يثبت الطابع اللافتري لفكرة اللامتناهي ، وحين يبرز تطبيقها المحدود بوجه خاص على القدرة الالهية التي تعد حجر الاساس فى خطة المذهب العقل الاستنباطية . وهو اذ يفعل ذلك يرد المفهوم الانسانى للامتناهي الى المجال الرياضى الكمى . اما كيف تطبق مثل هذه الفكرة المحدودة بطريقة مشروعة على وجود الاله اللاكمى ، فأمر لم يثبت قط . فاللامتناهى عند لوك يعنى عدم تحدد فعلنا فى عد الأماكن والملاحظات ، ولا يعنى الفعل اللامحدود لوجود الله الخاص . والرأى الكمى الاجرائى operational عن اللامتناهي رأى ذو اتجاه واحد، محصور بمضمونه كله فى الأشياء المنتهية الزمانية المادية . وما دام لوك يتخذ نقطة انطلاقه من أفكارنا ، لا من الوجود الفعلى للأشياء المنتهية ، فلن تيسر له الوسائل العقلية لتدعيم اقتناعه السليم بأن هناك فى التجربة أساسا لمعرفتنا انصافا ، وإن تكن غير متكافئة – عن أن الاله لامتناه . وإذا كان العقليون على درجة كبيرة من السخاء فيما يتعلق بقدرة العقل على ادراك اللامتناهي الالهى فى طبيعته الخاصة ، فإن لوك مسرف فى قصرنا على مفهوم اجرائى رياضى للامتناهي .

ومع ذلك ، فانه على وعى واضح بالفرق بين تفسير الأصل النفسى لفكرتنا عن الطبيعة الالهية ، واثبات حقيقة وجود الله . فحتى لو كان كل انسان يملك نفس الفكرة المستمدة من التجربة عن الإله ،

«فإن ذلك لا يثبت وجود الاله . فأفكار عقولنا بكونها موجودة لاتعطينا تأكيدا بوجود أى شيء ، خلاف نفسها ، وإن كانت تفعل ذلك اذا جاءت بها حواسنا فعلا . ومن ثم فرغم أننا نصل الى فكرتنا عنه بالطريقة المذكورة آنفا ، ينبغى لنا أن نصل الى فكرة وجوده (أعنى أن ما يجيب على هذه الفكرة شيء موجود حقا) – بطريقة أخرى ، وهذا ما لا اعتقد أنه أمر عسير ، (١٥) .

وبسبب هذا الاعتقاد ، لا يشعر لوك بأى ضغط منهبى لقراءة نفمة العلة الذاتية فى فكرة الاله ، كما أنه لا يشعر بما يدفعه الى الاحلاح على نفمة القدرة اللامتناهي ، كما أرغم العقليون على أن يفعلوا ذلك لكى يستخلصوا البرهان على وجود الاله من فكرة الاله نفسها .

(٣) **ثمة برهان بعدى على وجود الله** : تأمل لوك سنوات طويلة مشكلة الاحتماء الى برهان بعدى صحيح . واكتفى فى بداية الأمر بأعداد حجة المراهن الشهيرة التى وضعها بسكال أعدادا جديدا (١٦) . فلو كان الاحاد صحيحا ، فانه يؤدى الى فئانا ، أو الى انعدام حساسيتنا الى الأبد . أما اذا كان باطلا ، فالنتيجة هى الشقاء المقيم . وأما اذا كانت الألوهية صادقة فانها تجلب السعادة الأبدية ، على حين أن بطلانها يستتبع فناءنا . وهذه الاختيارات المتباينة المعروضة على تصديقنا العام تنطوى على ضرب من التحدى . فان خير ما يمكن أن يحمله الينا اختيار الاحاد لا يفضل أسوأ ما يمكن أن نتوقعه من التسليم بالألوهية : أعنى الفناء التام . وقبول الاحاد يجازف بفقدان السعادة ، والتعرض لخطر التعاسة فى مقابل لا شيء تماما . وقد لحص الشاعر الكسندر بوب Pope ببراعته المهودة حالة المراهن هذا على مذهب الألوهية ، فى هذين البيتين :

« سعادة لا نظير لها ، ان بلغ غايته ،
وان خسر ، لم يشعر فى خسارته بالألم »

ويمثل الاحاد - من حيث حكمنا العملى - اختيارا أقل احتمالا ومعقولة من اختيار مذهب الألوهية .

واعترف لوك بأن هذه حجة احتمالية ، ومع ذلك فقد أضاف ملاحظتين مفيدتين . فقد دافع - ضد الديكارتيين - عن الدور الصحيح للاحتمال فى الفلسفة طالما اعترفنا به فى أمانة على أنه كذلك . وعلى هذا فان حجة احتمالية على وجود الله خليفة بشيء من الاعتبار ، وان لم يكن من الواجب ألا يدعى المرء أنها برهانية . وفضلا عن ذلك فان التدليل الاحتمالى مناسب تماما فى مجال التصديق العملى الذى لا يستطيع أن ينتظر دائما اليقين المطلق قبل البت فى مسائل الفعل . . . ومما يجانب التعقل والحذر على السواء أن نضع استثناء فى الحالة التى تكون فيها سعادتنا الأبدية رهن المقامرة . ولم يكن لوك - شأنه فى ذلك شأن بسكال - يهيب بعادات البشر فى المقامرة والرهان ، وانما بقاعدة الاحتمال السائدة فى الحياة العملية . وأيضا كان الأمر ، فقد كان يعتقد أيضا أن النقاط الأساسية فى الأخلاق - على الأقل - قابلة للبرهان ، ومن ثم ، لم يكن قانعا بهذه الحجج الاحتمالية وحدها على وجود الله .

واستطاع لوك أخيرا - مستخدما مقالات بور رويال التي كتبها بيير نيكول Pierre Nicole وحجج رالف كدورث Ralph Cudworth الانفلاطونية المنتحمة الى كمبريدج - استطاع أن يضع خطأ للتدليل اعتبره برهانيا أو معادلا في اليقين للبراهين الرياضية ، وإن لم يكن مطابقا لها من حيث النوع . ويتضمن هذا الخطأ ثلاث نقاط رئيسية ، لابد من وجود كائن أو جوهر منذ الأزل ، وأن هذا الكائن الأزلي قدير قدرة شاملة ، وعليم علما كليا ، وهو لامادى ، هذا الكائن هو ما يسميه الناس الله (١٧) .

ونقطة البداية في الاستدلال ينبغي أن تكون اما العالم المحسوس واما الذات نفسها ، لانهما نقطتا البداية الوجوديتان اللتان لا نملك غيرهما . ويعترف لوك بصحة البرهان المستمد من النظام والجمال والحركة في العالم المحسوس . وهو يؤثر أن يبدأ عادة - دون التعصب بنقطة البداية هذه - بالحدس الوجودى عن وجود الذات . فانا موجود ، أو أنا شيء حقيقى ، كما أن لى بداية أيضا ، أو خلقت حقا ، كما تشهد بذلك حقيقة نقصى واصلاحى المستمر . ومصدر خلقى اما أن يكون العدم ، أو نفسى ، أو كائنا حقيقيا آخر . ويختلف لوك عن هيجل والوجوديين المحدثين في أنه لا يرى أية قوة خائفة خفية فى العدم ، فالعدم لا يستطيع أن ينتج كائنا حقيقيا . وفضلا عن ذلك سبق أن أثبتت ديكارت أننى لست صانعا لنفسى والا لأغدقت على نفسى كل ما يمكن أن أتصوره من كمالات المعرفة والقدرة والبقاء الأبدى . وهذا يسلمنا الى القول بوجود كائن حقيقى هو مصدر وجودى . فاما أن يكون هذا الكائن قد ظهر بدوره الى الوجود بفعل كائن آخر ، أو أنه الكائن الذى يوجد منذ الأزل ، ولكن ليس من الممكن أن توجد سلسلة لا تنتهى من الصانعين المصنوعين ، والا قام مجموع الأشياء الواقعية على العدم المحض ، أى ان الأشياء ما كان لها أن تأتى الى الوجود منذ البداية ، وأن تتمثل لتجربتي . ومن ثم لابد من وجود كائن أبدي أو صانع لوجودى ولعالم التجربة فى آن واحد .

وهناك بعض الصعوبات الداخلية التي تتعلق بنقطة البداية هذه ، وبمبدأ الاستدلال المستخدم فى هذا البرهان . وما يجعل لوك حريصا الى حد ما على البدء بالعالم المحسوس هو أن نظريته فى الإدراك الوجودى

للأشياء المادية لا تسمح بأن يكون لنا يقين حدسي كامل بوجود هذه الأشياء . وهو يزعم أنه يملك يقينا حدسيا في حالة الذات ، ولكنه يفشل في بيان كيف تكون لها دلالة وجودية محددة . وتعريفه للمعرفة الحدسية بأنها ادراك علاقة اتفاق مباشرة بين فكرتين ، يقصر مثل هذه المعرفة على المجال المثالي اللاوجودي . وهو يحاول تعديل هذا التعريف ليتواءم مع الحالة الماثلة بوصفه للحدس بأنه الادراك الانعكاسي لعلاقة مباشرة بين فكرة معينة أو حالة ذهنية أخرى وبين الذات الموجودة . ولكن كيف يستطيع العقل أن يعرف سواء أفكاره أو الذات على أنهما موجودان ؟ هذا شيء لم يفسره لوك قط ، أو يوفق بينه وبين ترتيب العقل مباشرة للأفكار . وإذا كان الادراك التأمل للذات الفردية الموجودة مثلا على المعرفة العامة ، فانه يكون حينذاك مثاليا خالصا ولا يصل الى الذات بوصفها موجودا فرديا . وإذا كن جزءا من المعرفة الجزئية ، فهو يتفق إذن مع الاحساس من حيث تعلقه بالأشياء المادية وحدها ، ويفشل في هذه الحالة في اعطاء اليقين الحدسي المطلوب ليكون أساسا للبرهان التاليه .

وحتى مع الاعتراف بالأساس الوجودي ، يتجنب لوك مسألة ما اذا كان من الممكن أن يصبحنا المبدأ السببي للاستدلال الى ما وراء الموجودات القائمة في عالم الحس والتجربة الباطنة . وتحليله الصوري الوحيد للقوة العلية النشطة يرجع أصلها التجريبي الى تجربة المجهود الارادي النفسية . وهنا يثير سؤالا - ولا يورد له جوابا - وهو : هل يمكن أن تستخدم البدئية القائلة « ان شيئا لا يمكن أن يكون علة ذاته في الوجود » ، .. استخداما صحيحا يتجاوز ما هو نفسى extraspsychological الى التدليل على الاله متعال ؟ وهنا يظل لوك - مثلما سبق أن رأيناه في حالة اللامتناهى الالهى - محصورا داخل طريق الأفكار المتناهية . وسيعمل باركلي على تحويل هذه الأفكار الى أشياء واقعية ، وبذلك يصل الى الاله ، أما هيوم فسيضع هذا التحويل موضع السؤال . وبالتالي يمتنع عن اتخاذ الخطوة الأخيرة الى الاله عن طريق البرهان .

وقد تناول لوك مسألة لا مادية الاله وأبديته تناولا أشد من ذلك عناية . واختار التناول السلبي لاثبات أنه ، لا الذات الانسانية ، ولا المادة ، أبديتان . وكانت هذه القضية ذات حدين ، فقد مكنته من تصحيح خطأ وقع فيه ديكارت ، كما مكنته في الوقت نفسه من نقد النزعة الطبيعية

عند بكون وهو بى . . فمع أن ديكارت قد أثبت أن المفكر المتناهي ليس موجودا بذاته self-existent ، إلا أنه لم يستبعد الامكانية الفلسفية لأن يكون الاله قد جعل هذه الذات موجودة منذ الأزل . وكذلك يمكن أن تؤدى النظرة الديكارتية التى ترى المادة امتدادا جوهريا شاملا - الى الموقف الذى يرى المادة شيئا أبديا ، باقيا بذاته . والحق أن بكون وهو بى وبعض أتباع جاسندى كانوا يذهبون الى أن المادة أبدية لا علة لها ، وفقا لما يمكن أن تحصل اليه الفلسفة ، وبالتالى لا يمكن أن يقوم برهان فلسفى على وجود الاله . ولهذا وجد لوك نفسه مرغما على الدفاع عن برهانه بانبات أن المادة لا يمكن أن تكون أبدية ولا معلولة . ومما نه دلالة أنه لم يحاول أن يقول مع توما الاكوينى وديكارت ان العالم المادى قد يكون أبديا ، ومع ذلك فقد يكون معلولا أيضا منذ الأزل ، ومعتمدا تمام الاعتماد على الاله . ولما كان لوك قد اتخذ وجهة النظر النفسية فيما يتعلق بالأبدية والعلية ، فقد كان عليه أن يثبت - تبعا لذلك - الطابع للأبدى والمعلول للمادة .

ولم يكن منهج لوك يرمى الى اثبات أن للمادة بداية زمانية ، ولكن الى أنها لا يمكن أن تتطابق مع العقل الأبدى ، أو مع العلة الأولى للأشياء جميعا . فإذا أخذت المادة بنفسها ، كانت ساكنة غير قادرة على أن تكون الأصل المطلق للحركة والاحساس وضروب النشاط العقلى الموجودة فى عالمنا . فلابد أن يكون المصدر الأولى للكون عقلا أبديا ، كما لا يمكن أن تدخل المادة فى أى تركيب مع هذا العقل الأبدى لتشاطر فى أولويته العلية . ولا ينكر لوك إن الفكر والمادة يمكن أن يجتمعا فى الكائنات المتناهية ، ولكنه ينكر اجتماعهما فى الكائن الأبدى اللامتناهى . فلو افترضنا أن كل جزء من المادة مشبع بالعقل الأبدى ، إذن لكان المصدر الأبدى للأشياء مؤلفا من « عدد لا متناه من الموجودات الأبدية المتناهية المدركة ، المستقل أحدها عن الآخر ، مع تمتعها فى الوقت نفسه بقوة محدودة وأفكار متميزة وبالتالى لا يمكن أن تحدث ما نلمسه فى الطبيعة من نظام وانسجام وجمال » (١٨) . ولو أن جزءا خاصا من المادة كان يتمتع بالفكر الأبدى ، إذن لكانت قوته المنتجة راجعة حقا إلى هذا الجانب الفريد منها الذى يستطيع أن يفكر ويريد . ويكون هذا الجانب متعاليا حينذاك على المادة نفسها ، التى تكون بدورها مصنوعة وزمنية كالأفكار المتناهية . وعلى هذا فان العقل الأبدى فى وجوده الخاص لامادى تماما متميز عن العالم ، انه شيء واحد نفع له الاعتماد الدينى العقل .

(٤) أن لنظرية الاله تائرا على مفهومنا عن الانسان والأخلاق : لم يكن

لوك يريد أن يفتح دليله على وجود الله الصمامات اتى يمكن أن يتسرب منها مرة أخرى استنباط عقل لنظرية عن الانسان . وفى خلال نزاعه المتشعب المرير مع أسقف ستلنجفليت أوف ورسستر *Stillingfleet of Worcester* ضد كل محاولة لحل مشكلات الطبيعة الانسانية بالاهاية الأولية *a priori* بالاله وبالمبادئ الأولى . وكان علاجه هو الجمع بين المعرفة البرهانية عن وجود الاله بالتناول الظاهرى *phenomenalistic* للمسائل الرئيسية المتعلقة بالانسان ، وهذا مايمكن تصويره بموقفه من لامادية الروح وخلودها (١٩) .

فاذا كان الاله شخصا قادرا قدرة لامتناهية ، ولم يكن مجرد صيغة تنتشر آليا ، فانه يبقى حرا ازاء تركيب الأشياء المتناهية . ومن الممكن أن نكون على يقين من أن ثمة طبيعة جوهرية فى الانسان ، ولكننا لا نستطيع أن نفرض على الاله ما ينبغى أن يكون عليه تركيب هذه الطبيعة . فلو أعطينا الحرية الالهية واقتصرنا أفكارنا على الصفات الظاهرة ، لكننا غير قادرين على تحديد ما اذا كانت ماهية الانسان تتألف من جوهر مادى فقط، أو من جوهر مادى منضم الى جوهر لامادى . فنحن نهمل ما اذا كان الاله قد اختار أن يضيف «قوة» التفكير الى نسق مناسب من المادة ، أو أن يضيف «جوها» مفكرا ماديا الى جوهر الانسان المادى . وكلتا الامكانيتين لانتطويان على تناقض ، ومع ذلك ، فليس ثمة وسيلة متاحة داخل سياق فلسفة تجريبية وظاهرية للبت بيقين تام فى هذه المسألة . وكان لوك يشعر أنه من المرجح أن يكون الانسان مؤلفا من جوهرين ، ولكنه رفض جهود المذهب العقلى لاثبات هذه الحقيقة على أساس صدق الاله وانسجامه الأزلى ، أو على أساس معرفتنا بالماهيات .

ومع أن الماديين فى عصر التنوير قد رحبوا بافتراض لوك لمادة مفكرة بوصفه رائدهم فى هذا الاتجاه ، الا أنه قد وجد هو نفسه مشقة كبيرة فى تمييز موقفه عن موقف هوبس ، وعن المذهب المادى . فالمادة فى حد ذاتها ساكنة ، خالية من الادراك الحسى ، وعاجزة عن توليد قوة الفكر . غير أن المادة يمكن أن تمنح هذه القوة من الاله ، ولكن بعد أن يضعها بطريقة خاصة . وأيا كان الامر ، فقد كان لوك غامضا فيما يتعلق بمدى جنسية

واعادة تنظيم المادة لكي تحتمل عملية التفكير ، وكيف يمكن أن تحفظ.
وحدة الانسان في حضور قوة مضادة ، أو جوهر مضاف .

وحين اعترض «ستيلنجفليت» على أن الافتقار الى دليل على الجوهر اللامادى في الانسان يحطم الاعتقاد في الخلود ، رد لوك على ذلك بفصل المشكلتين احدهما عن الأخرى . فحتى لو كان جوهر الروح لاماديا ، فانها تبقى مع ذلك خالدة . ولكي يدعم لوك هذا الادعاء ، أضاف معنى خاصا على الخلود فجعله اعادة يقوم بها الاله لنفس الظروف السائدة في هذه الحياة . وهذا معنى لاميتافيزيقي ، ووصفى تماما ، يهيب بقدرة الاله دون استخدامه . من أجل برهان استنباطي ، أو دون اللجوء الى أية نظرة محددة عن الطبيعة الجوهرية للانسان . فاذا أخذنا الوصف المحايد من الوجهة الميتافيزيقية . للانسان بأنه « شئ مادي مفكر » (سواء أكان الفكر قوة أم جوهرًا متميزًا) ، فإن الاله يستطيع أن يمنع هذا الشئ حياة جديدة بعد انقطاعه بالموت . والخلود شئ غير قابل للبرهان ، ولكنه يستند على اعتقادنا في قدرة الاله بوصفه رب الحياة .

واذن ، فقد كان لوك متأهبا بما فيه الكفاية – اذا دعتة أغراضه . الديالكتيكية – لاهابة بقدرة الاله . ولكنه فعل ذلك ليثبت احتمالية الاعتقاد في الخلود ، لا بدافع من رغبته في صياغة برهان استنباطي . وبعد أن طرح جانب الميتافيزيقيا العقلية عن الانسان بما فيها من ثنائية حادة ، وباستخدامها الاستنباطي للانه ، لجأ الى المذهب الظاهري . وكان لوك منضمًا انضمامًا وثيقًا الى انديكارتين في المعركة الى درجة لم يكن يستطيع معها المجازفة بارتياح الطريق الى دراسة تجريبية – ميتافيزيقية . للانسان . وبدلا من أن يتخذ التناول الواقعي للمسألة ، ركز على النتائج الظاهرية لنظريته في المعرفة .

والسبب الذي جعل لوك راضيا بمعرفته البرهانية عن وجود الاله ، وبمعرفة احتمالية فحسب عن الخلود – هذا السبب يصدر عن الدور الذي يقوم به كل من الموضوعين في نظريته الأخلاقية . فهو يعتقد أن القضايا الأخلاقية الأساسية يمكن أن يبرهن عليها برهانا لا يقل صرامة عن القضايا الرياضية ، ولكن مع هذا الاختلاف وهو أن الأخلاق تتخذ أساسها الوجودي

فى المشرع والفاعل الأخلاقى ، ومن ثم فإن الأخلاق تتطلب برهاناً محدداً على وجود الإله ، الذى هو مصدر القانون . والخلود أيضاً مطلوب ، إذ ينبغى أن نكون متأكدين من حياة أخرى نحاسب فيها على مسئوليتنا الشخصية ، ونجزى الجزاء المناسب . بيد أن هذا الاعتقاد يقوم على معرفة سابقة بوجود المشرع الإلهى ، وبالتالي يمكن أن يكون اعتقاداً مرجحاً إلى حد بعيد . وقد كان أحجام لوك الواضح عن الحديث عن الخلود إلا بوصفه امتداداً بسيطاً أو إعادة لأحوال الوجود الراهن - هذا الأحجام يتحكم فيه رأيه الأخلاقى الأولى عن الخلود ، فهو يعتقد أن المسئولية يمكن أن تخفف إذا ركزنا على حالة جديدة للحياة تختلف اختلافاً ملحوظاً عن الظروف التى نقوم فيها الآن بأفعالنا .

وكانت مطالعات لوك الواسعة للفلسفات الفقهية لكل من سواريز Suarez وبوفندورف Pufendorf وهوكر Hocker وساندرسن Sanderson قد هيأت لاعتناق نظرة تأليهية وإرادية voluntarist للقانون الطبيعى ، فهو ينظر إليه بوصفه تعبيراً عن إرادة الإله ، كما أرجع ما فيها من إلزام إلى الحق الذى تتمتع به قوة عليا تأمرنا لكى نفعل شيئاً ما . ولكنه أشار أيضاً إلى خطر التعسف فى توكيد الإرادة الإلهية ، ومن ثم فقد قال إن الإله هو المصدر أنفعال أو السببى للقانون الطبيعى ، على حين أن مصيره الحدى أو المجدد هو طبيعتنا نفسها . والقانون الأخلاقى « طبيعى » بمعنى مزدوج : من حيث أننا نعرفه بالنور الطبيعى المستمد من الحس والعقل ، ومن حيث تعبيره عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا . « فنحن نستطيع أن نستنبط المبدأ ، وقاعدة محددة لواجبنا من تركيب الإنسان نفسه ومن الملكات التى زود بها » (٢٠) . فضلاً عن ذلك ، أبرز لوك أهمية هذه الحقيقة النفسية هو أن الإرادة تستميلها بقوة دوافع اللذة والألم ، وبدون هذه الدوافع لن تكون لمعرفتنا بالمعيار الإلهى وطبيعتنا العاقلة أى تأثير عملي . وهو يرى فى هذه العوامل من لذة وألم وسيلة من وسائل الإله لاجتذاب اهتمامنا ولتتمسك بولائنا لأوامر القانون الطبيعى . ومع ذلك فإن لوك لم يكمل قط توليفه الأخلاقى بين الإله كمصدر للقانون والإلزام وبين المادبية القاهرة للألم واللذة ، فترك الباب مفتوحاً لانفصال الأخلاق الفعلى عن الإشارة إلى الإله ، وهذا ما فعله هيوم وأصحاب مذهب المنفعة .

٣ - الألوهية اللامادية عند باركلي

استغرق جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) في أثناء طلبه للعلم في كلية ترينيتي بدبلن ، في قراءة لوك ونيوتن ، وديكارت وملبرانش . وكانت مطالعته يحددها اهتمام ديني في البحث عن علاج ضد نزعة بيل الشكافة ، ومادية هوبس ، والنزوع الى الالحاد ، وتدهور الدين تدهورا عاما في مستهل القرن الثامن عشر بوصفه عاملا اجتماعيا مؤثرا . واتجاهه الرئيسى وهدفه من مؤلفاته هو على حد تعبيره « النظر في [الله] ، وفي [واجبنا] » (٢١) . وكان أشد ما يحير باركلي هو أن أقدر الفلاسفة الألوهيين في القرن السابق كانوا عاجزين عن تفنيد مذهبي الشك والالحاد تفنيدا شافيا ، ولهذا استمرا في ازدهارهما كأقوى ما يكون الازدهار . وخطر نه أن سبب هذا العجز عند أصحاب مذهب الألوهية هو أنهم قبلوا مقدمة يشتركون فيها مع خصومهم هي : حقيقة المادة . والحل الحاسم لهذه المسألة هو بالتخلص من هذا الافتراض المشترك عن المادة .

لم يكن انكار أسقف كلوين للمادة راجعا الى نزوة عقلية ، أو الى هروب غريزي ، أو حتى الى نفور من ممارسة وظائفه الجسدية (كما ذهب الى ذلك حديثا أحد أنصار التحليل النفسى) ، فالأحرى أن هذا الانكار قد نشأ عن تقدير /سديد للموقف الفلسفى المعاصر الذى واجه فيه كثير من أصحاب العقول النبيلة طريقا مسدودا فيما يتعلق بحقيقة المعرفة وحقيقة الله . ولكي نفهم كيف يمكن أن يكون إلغاء المادة هو الحل الوحيد ، علينا أن نتأمل طويلا تعريف باركلي لها :

« يعتقد الفلاسفة - فى شيء من الابتذال - أن الصفات المحسوسة قائمة فى جوهر ساكن مجتد ، غير مدرك ، يسمونه «المادة» ، ويعزون اليه بقاء طبيعيا ، خارجا على كل الموجودات المفكرة ، أو متميزا عن الوجود كما يتصوره أى عقل مهما يكن شأنه ، حتى ولو كان العقل الأبدى للخالق ، الذى يفترضون أن فيه الأفكار ذات الجواهر الجسمية التى خلقت بواسطته ، بهذا اذا سمحوا لها بأن تخلق على الاطلاق . . . والمسألة بين الكاديين وبينى ليست هي ما اذا كان للأشياء وجود واقعى خارج عقل هذا الشخص أو ذاك ، ولكن ما اذا كان لها وجود مطلق متميز عن الوجود ائذنى يتصوره الله ، وخارجى عن العقول جميعا » (٢٢) .

وإذا كانت المادة شيئا مجهولا ، ومع ذلك يوجد «بصورة مطلقة» أو بمعزل عن أية علاقة بأى عقل ، ترتبت على ذلك نتيجتان لا محيص عنهما :
 (١) ثمة واقع نؤكد وجوده ولكنه متعذر تماما على فهمنا . (٢) هذا الكيان الواقعي يوجد بمعزل عن أى اعتماد على على الاله أو العقل الخالق الأول .
 وعن النتيجة الأولى ينشأ مذهب الشك ؛ اذ أنها تضع الطبيعة الحقيقية للأشياء المحسوسة بحيث يستحيل علينا ادراكها تماما . وتؤدى النقطة الثانية الى النزعة الطبيعية والى الالحاد . وقد كان من الممكن أن يتحدى لوك الاستدلال الأخير ، وكان من الممكن أن يرد عليه باركلي أيضا بأنه لا يملك الأساس الصحيح فى فعله ذاك . فما دامت طبيعة هذا الجوهر المادى تظل غير قابلة للمعرفة ، فلن توجد لدينا وسيلة لاثبات أن لها علاقة حقيقية بالاعتماد العلى على الاله بأكثر مما يكون لها من علاقة ادراك مع عقلنا . فإذا سلمنا بحقيقة المادة وفق هذا التعريف ، ثم تكن ثمة وسيلة للتغلب على مذهب الشك أو على تقديم دليل برهانى على الاعتماد السببى للعالم المحسوس على العلة الأولى .

وكانت أمام باركلي طرائق متباينة مفتوحة تتناول هذه المسألة ، فقد كان من الممكن أن يتحدى التعريف المقبول للمادة ، وأن يقترح تعريفا آخر يجمع بين واقعية المادة وقابليتها للمعرفة بواسطة العقل الانسانى ، واعتمادها العلى على الاله . وكان عليه اذا أراد أن يتبع هذا السبيل أن يرفض الافتراض الذى وضعه لوك وديكارت عن الموضوع المباشر للعقل ، وهذا أمر لم يكن باركلي على استعداد لفعله . وبدلا من ذلك ، تقبل المفهوم الشائع عن العقل والتعريف المعهود للمادة ، ثم أثبت خلو هذا التعريف الأخير من المعنى داخل اطار المفهوم الأول ، لأنه لو كانت صفات الأشياء هي نفسها أفكارا ، فانه لا يمكن أن تستقر فى موضوع غير مدرك ، وهذا الموضوع الساكن لا يمكن أن يؤثر فى العقل الانسانى لكى يكشف عن نفسه . ومن ثم لا مبرر لافتراض جوهر مادى غامض يضاف الى صفات الحس . فنحن نجرب الأشياء المحسوسة ، ولكنها شىء واحد هي والأفكار أو صفات الحس ، دون أن يبقى من ذلك شىء . والعالم الواقعي هو عالم الأشياء المحسوسة ، لا عالم الجواهر المادية المجهولة . وما دمنا نعرف الأشياء المحسوسة كما نعرف أفكارنا معرفة شاملة يقينة ، فان قضية مذهب الشك تختفى باختفاء المادة .

ورأس الحربة فى الهجوم على المادة هو ما يسميه باركلي بمبدئه الجديد عن المعنى الوجودي . فبدلاً من أن يبحث المبدأ الأول لفلسفته فى عالم الماهيات العقلية ، فإنه يتلمسه فى اتجاه وجودى ، وإن لم يزل محصوراً فى سياق المعرفة . وينص « المبدأ الجديد » على أن هناك جبهتين لتلوجود : جبهة الأشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار ، وجبهة ادراك الجواهر اللامادية المدركة أو العقول . والأفكار أشياء ساكنة تماماً ولا جوهرية ولا وجود لها . إلا بوصفها موضوعات فى العقل المدرك ومن أجله . وهذا العقل هو وحده الجوهر الحقيقى والفاعل الذى يتمتع بالقدرة على الارادة والادراك .

وبسبب هذا التعارض بين الأفكار والعقول يستنتج باركلي أنها مجرد جهات مبهمه فى الحديث عن الوجود . « وحين نقول « انها توجد » و « انها معروفة » . وما شابه ذلك ، ينبغى ألا نظن أن هذه العبارات تدل على شيء مشترك بين الطبيعتين . فلا شيء متشابه أو مشترك بينهما (٢٣) » . وهو على أهبة الاستعداد للتضحية بوحدة المائتة فى حمل الوجود حتى يتمكن من وضع برهان مقنع على خلود العقل فإنه إذا كان العقل يوجد بطريقة تختلف عن طريقة وجود الجسم (انذى هو شيء محسوس) فإن العقل لا يعتمد بحال من الأحوال على الجسم ، ومن الممكن أن يبقى بعد انحلاله . والزمان بتأثيره الذى يبيل الأشياء المحسوسة ، يمكن أن يرد الى نتائج الأفكار ، بحيث يترك العقل دون أن يؤثر فيه . وكذلك ، يمكن أن يكون الامتداد مجرد موضوع للعقل ، لا جوهره . ومن ثم كانت النفس الانسانية جوهرًا غير ممتد ، وغير منقسم ، ويتمتع بوجود خالد لا يعتريه التغير .

والى هذه النقطة ، يبدو أن « المبدأ الجديد » يغلط على عالم العقول المتناهية وأفكارها اغلاقاً تاماً بحيث لا يستطيع الاله أن يدخل اليه على سبيل التطفل والفضول . والواقع أن بعض الدارسين لباركلي زعموا أن الاله مجرد فكرة لاحقة ، أو تذييل ورع لفلسفته . بيد أن كراسات باركلي فى أثناء طلبه للعلم تشهد بأنه كان يربط دائماً بين مبدئه الجديد وبين المشكلات الأساسية فى مذهب الألوهية ، وكان هدفه هو أن يصف معرفتنا بالعالم المحسوس على نحو يودى بنا مباشرة ، وبالضرورة الى وجود

اله متعال ، أو عقل لامتناه (٢٤) . وقد شرع فى اثبات أن بعض الصعوبات .
التي لا حل لها تصادفنا فى تحليل المعرفة ان لم نسمح بوجود الاله .
ومن الأمثلة الرئيسية على هذه الصعوبات : دوام الموجودات الخارجية ،
مقياس الواقع ، العلاقة بين الآراء العلمية والدينية عن الكون المحسوس -

وعقيدتنا المألوفة هى أن العالم المحسوس يتمتع بنوع مستمر غير منقطع .
و خارجى من الوجود ، وأن الموضوع لا ينبض خارجا من الوجود أو داخلا
فيه مع ايقاع أفعالنا الفردية المتعلقة بإدراكه . وزهرة انتيوليب الهولندية
لا تتوقف عن الوجود حين أغمض عيني ، كما أن نظرتي التالية اليها لا تعنى .
خلقا جديدا لها فى الوجود . ومع ذلك فإن هذا النوع من الوجود غير المنقطع .
يبدو نتيجة حتمية لو أن « وجود » الشيء المحسوس ، هو نفسه وجوده
بوصفه شيئا يدركه العقل . وهذه المشكلة واجابة باركلي عليها يعبر عنها
أدق تعبير هذا الحوار بين مسيو فوكس ومستر لزلز بول :

« كان هناك شاب ، قال ذات مرة « لا شك أن الاله يرى
من الفراية بمكان أن يجد هذه الشجرة مستمرة فى الوجود
فى الوقت الذى تخلو فيه الساحة من كل انسان » .
- سيدى العزيز . . ان استغرابك هو الغريب -
فأنا دائما موجود فى الساحة ،
ولهذا سوف تستمر الشجرة فى الوجود
 طالما لاحظها

المخلص ،

الاله « (٢٥) .

والطريقة الوحيدة للتوفيق بين النظرة اللامادية الى الأشياء المحسوسة
وتأكد النظرة الطبيعية من دوام الأشياء هى التفرقة بين ثلاثة أنواع من
المدركين : الذات ، والعقول المتناهية الأخرى ، والعقل اللامتناهى . فما
لا أدركه الآن قد يكون موضوعا لإدراك عقل انسان آخر . ومع ذلك فإن
باركلي الذى ارتاد كهف دنمور فى أيرلندا ، وتأمل تكوين الغابات المتحجرة

وبالمورات الملح ، كان على وعى تام بأن كثيرا من الأشياء المحسوسة تعيش في مراحل طويلة من الزمان دون أن تكون موضوعات لادراك فعلى من جانب العقول المتناهية . ومن ثم ، ينبغي أن تكون الأشياء المحسوسة مدركة فعلا في كل الأزمان بواسطة عقل أزلى الهى . ودوامها . وخارجيتها . مضمونان . ضمنا كافيا من خلال حضورهما الموضوعى فى عقل الاله دون افتراض أى كيان مادى .

ويعصد باركلي صعودا دياكتيكيا آخر الى الله من سؤال : كيف نحافظ على التفرقة بين الواقع والخيال ، بين الوجود الذى نتحقق من صدقه ، والافتراض . وقد يبدو أن « المبدأ الجديد » يعمل على تدعيم الذاتية الصرفة ، بإعارته الوجود الواقعى لأى فكرة تخطر على عقولنا . بيد أن النزعة اللامادية تدرك اختلافا نفسيا بين أفكار الحس وأفكار الخيال . فالأفكار الأولى أشد حيوية وتميزا وثباتا واتساقا ، على حين أن الأفكار الثانية ضعيفة بالقياس الى الأولى ومهوشة وغامضة وغير متسقة . ويعى الانسان بنفسه بوصفه مسيطرا على أفكار الخيال التى تتجمع وفقا لأملاء إرادته . أما فيما يتعلق بأفكار الحس ، فإن انعقل الانسانى يكون سلبيا فى المقام الأول ، كما تكون إرادتنا عاجزة عن تخصيص مضمونها ، ذلك لأنها تأتى إلينا من مصدر خارجى ، وتقوم التفرقة النفسية على تفرقة انطولوجية للأصل : الصور من صنعنا ، على حين أن إدراكنا الحسية تعطى لنا من مصدر آخر . هذا المصدر الخارجى لا يمكن أن يكون المادة (لأنها غير موجودة) ، أو عقل متناه آخر (إذ يتطلب الأمر قوة لامتناهية لتمدنى بالعالم المحسوس كله) . ومن ثم فإن الأصل المناسب الوحيد لأفكار الحس هو عقل لامتناه موجود على الحقيقة . والتأسيس النهائي لأفكار الحس فى الله . يزودنا بمعيار للواقع يمكن أن يتفق عليه أنرجل العادى وصاحب النزعة اللامادية الفلسفية على حد سواء .

وأخيرا ، يقوم باركلي بتحويل الصراع القائم بين العلم الميكانيكى وبين النظرة الدينية فى مصلحة هذه النظرة الأخرى . فهو يعترف بقدرة الفزياء الرياضية التامة على الربط بين ظواهر الطبيعة تحت قوانين عامة ، ولكن يصير - أصرارا أقوى من نيوتن نفسه - على التفرقة بين القوانين الميكانيكية

والعلل الواقعية الكافية . فالقوانين الطبيعية العلمية ليست عليّة ولا ضرورية بالمعنى المحدد لهذين اللفظين . فهي لا تعبر عن العوامل العلية في الطبيعة ، بل هي أوصاف رياضية للتضايقات الثابتة بين الأشياء المحسوسة أو الأفكار المحسوسة أو الأفكار الساكنة . وثمة تسلسل منتظم من حادث محسوس أو فكرة الى حادث آخر أو فكرة أخرى ، غير أن مثل هذه الحوادث تخلو تماما من القوة العلية ولا تنطوي على أية عملية للانتاج الفعلي . ومع أن نيوتن نفسه (على خلاف أتباعه) قد يسلم بهذا التفسير للقوانين الميكانيكية ، إلا أنه قد يضيف أن فلسفته تستطيع مع ذلك الوصول الى معرفة بالعلة الكافية الكلية ، أعني بالاله ، أما اجابة باركلي فهي أن هذه المعرفة لا تحصل عن طريق المنهج العلمي الذي يقتصر من حيث المبدأ على دراسة الأشياء المحسوسة غير العلية في تضايقاتها الكمية ، وانما تحصل بواسطة المنهج الفلسفي البحت . وهذا المنهج يقوم على « المبدأ الجديد » الذي يوصل بنا الى العلل الفاعلة الحقيقية أو العقول ، وبالتالي الى العلة الأولى للطبيعة بأسرها .

وتعد الجاذبية وغيرها من القوى المستخدمة في التفسير العلمي مبادئ للمعرفة ، لا مبادئ للوجود . فباركلي يزيل كل فاعلية عليّة من القوانين الطبيعية والحوادث لكي يحول دون أي خلط من شمول الانوئية pantheistic بين الله والطبيعة مفهومة على أنها كائن نشط يحتوي في باطنه على كل عليّة ، وكذلك ينكر الضرورة العلية الماهوية للربط بين الحوادث الطبيعية ، وذلك حتى لا يذهب الظن الى أن « الطبيعة شيء آخر غير تدبير ارادة الاله الحرة » (٢٦) . ويدافع باركلي - ضد اسبينوزا - عن حضور السمات الشخصية من عقل وحرية و ارادة في الله ، لأن الكائن الروحي أو « الشخص » هو وحده الذي يمكن أن يكون علة وفاعلا حقا . وتأكيده أن الأشياء المحسوسة أو الأفكار معلولة ، معناه ضمنا تأكيد أنها تعرض على عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر ، لأن فاعلا أعمى مقيدا يتناقض في سياق يتعلق فيه الفعل بتوصيل الأفكار . أما أن الاله عقل شخصي لامتناه فيلزم عن الشروط المطلوبة لانتاج مجموع الأشياء المحسوسة في تنوعها وانسجامها ، وانتاج القوانين الطبيعية . وهذه الأخيرة هي الوسائل الثابتة الوحيدة التي اختارها الاله لتوصيل أفكار الحس الى عقولنا . ويستطيع الناس بتأمل

هذه العلاقة السببية بين الله والطبيعة أن يتعلموا النظر الى حوادث الطبيعة بوصفها لغة الله ، والرموز التي يتصل عن طريقها بالعقول المتناهية ، ليكشف لها عن حضوره الشخصى ، وخبرته ، وعنايته الالهية الدائمة .

وتهدف فلسفة انلامادية التجريبية الى تكامل المفهومين العلمى والدينى للطبيعة ، وبذلك تقدم اجابة على النقد الموجه ضد البحث العلمى الحديث الخاص بتركيز العقل الانسانى على الحوادث الطبيعية الى درجة استبعاد الانه استبعادا كاملا من مجال النظر . فالمسألة هى تربية الذكاء الانسانى لكى يصبح متجاوبا مع مستويات عديدة من الدلالة فى الطبيعة نفسها . وربما اتفق باركلى مع نيومان وكولريديج على أن العامل الحاسم هو المدى التفسيرى للوعى الذى يتناول به الانسان دراسة الأشياء الطبيعية .

« وهكذا سوف ترى وتسمع ،

الظلال البديعة ، والأصوات الواضحة

التي تنبعث من اللغة الأبدية ،

اللغة التي يعبر بها الله

ليعلمنا منذ الأزل أنه فى الكل ،

وأن الكل فيه » .

والتحدى الذى يلقاه العقل فى العصر العلمى هو أن يتعلم النظر الى العالم الطبيعى بوصفه نموذجا باطنا للحوادث المحسوسة والقوانين ، وبوصفه مظهرا theophany ، أو تجليا للاله على حد سواء . ومن خلال هذا التناول المتعدد ، يمكن أن يتطور الاتحاد الوثيق المثير بين النظرة العلمية والنظرة الفلسفية الدينية الى الأشياء الطبيعية بوصفها علامات ولغة الاله ، وتأكيدا لعنايته الالهية ، وفعله المقتدر ازاءنا .

ولم يكن باركلى يتباهى بأنه قارب بين العلم وفلسفة الألوهية فحسب، بل بأنه جعل مذهبه الألوهى الفلسفى متصلا بتفكيرنا انعاذى أو استمرارا له . فهو يؤكد أن أدلته المتعددة على وجود الاله تضرب بجذورها فى تجربتنا اليومية للأشياء المحسوسة ، وأنها تتقدم على نحو يمكن أن يدركه فى يسر

أى انسان يقظ ، ومع ذلك فانها تصل الى الاحكام البرهاني . وقد يكون من الأدق أن نقول ان نقطة بدايته من أفكار الحس لا تتفق مع الاعتقاد الشائع الا بعد أن يخضع هذا الاعتقاد الأخير لعملية تطهير واصلاح لامادية عنيفة . ومحاولته لايجاد أساس مشترك لكل من التدليل الشائع والفلسفي على الاله محاولة تدعو الى الاعجاب ، ولكنها تفشل فى احترام جانب رئيسى من النظرة العادية الى الأشياء المحسوسة ، ألا وهو أنها توجد فى فعليتها الخاصة بها ، لا على أنها مجرد موضوعات لادراكنا الحسى . وفى هذه النقطة الحرجة ، وجد باركلي نفسه مرغما على التمييز بين الطريقة التى يتحدث بها العوام ، والطريقة التى يفكر بها انفلاسفة . بيد أن هذا الصراع ينطوى على أكثر من هذا اللغاز اللغوى الذى يوضع فى نصابه الصحيح حين نطبق الافتراض اللامادى على حديثنا . ففى أغوار هذه المسألة ، ثمة اقتناع بأن الأشياء لا تظهر نفسها على أنها موضوعات مجهولة للادراك فى المقام الأول . بل على أنها موجودات تتمتع بفعل الوجود خاص بطبيعتها . وهكذا يفشل « المبدأ الجديد » فى احتواء المعنى الأساسى للوجود ، كما أنه لا يستطيع أن يهيب بأية نتائج مضادة لهذا المعنى ليرفع الفشل . ولما كان الادراك الأساسى للأشياء المحسوسة بوصفها موجودة لا يشترط أن يكون فعل الوجود معلولا لطبيعة الأشياء المحسوسة ، كان من الممكن أن ترد النزعة الواقعية الوجودية الاعتبار للعالم المادى دون أن تتحول الى مذهب طبيعى مادى ، أو الى الإلحاد .

وأياً كان الأمر فان نزعة باركلي اللامادية لا تفند بالبرهان هذه الفلسفة أو تلك . والحجج التى يسوقها على وجود الله حجج دياكتيكية تتوقف على تسليم المرء « بالمبدأ الجديد » بوصفه نظرية شاملة لمعانى الوجود . أما العلاقة الدقيقة بين « المبدأ الجديد » وحقيقة وجود الله ، فلم تتضح قط ، اذ تعرض حقيقة وجود الله على أنها نتيجة للمبدأ الجديد تارة ، وعلى أنها افتراض سابق يجعلها مناسبة لتجربتنا تارة أخرى . ومن أمثلة ذلك أن باركلي فى معالجته لمشكلة معيار الواقع ، يسلم بوجود أمثلة يختفى فيها التباين بين أفكار الحس وأفكار الخيال . وهناك صور خيالية كثيرة أشد حيوية وثباتا من الادراكات الحسية (٢٧) . وهذا معناه أنه بدون الأساس الانطولوجى لاختلاف فى الأصل بين الادراكات الحسية المستمدة

من الاله ، والصور المستمدة من الانسان ، تصبح النغمات النفسية عقيمة لا تنتج شيئا . ولكن ، ينبغي حينذاك افتراض وجود الاله افتراضا مسبقا اذا أراد « المبدأ الجديد » تفسير تجربتنا على نحو متكافئ . فهناك اذن علاقة دائرية مستترة بين « المبدأ الجديد » وحقيقة وجود الاله ، اذ يستخدم كل منهما أساسا للآخر في مراحل مختلفة من التحليل .

ويعلن باركلي أن هناك «مبدأين عظيمين للأخلاقية هما وجود اله وحرية الانسان» (٢٨) ، فهو ينظر الى القانون الأخلاقي - مثله مثل لوك - لا على أنه قانون شخصي ، بل على أنه إعلان عن ارادة الاله ، ونداء من الشخص اللامتناهي الى الأشخاص المتناهيين في استخدامهم للحرية . وغاية انوجود الانساني المشاركة في حياة الاله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الانسان من قدرة . وليس من الضروري أن تكون السعادة والواجب في صراع ، اذ أننا نبلغ السعادة في أداء واجبنا ، أعنى في البحث عن الغاية التي وضعها الاله للطبيعة الانسانية .

« الله هو وحده صانع الأشياء جميعا والحافظ عليها . ومن ثم فانه بالحق الذي لا يعتريه أدنى شك ، المشرع لهذا العالم ، والجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه . وعلى هذا فان الاله لم يدبر الخير الخاص لهذا الانسان أو ذاك ، أو لهذه الأمة أو تلك ، أو لهذا العصر أو لغيره ، بل انه يريد الرفاهة العامة للناس كافة وللأم جميعا ، ولعصور العالم كلها ، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيه الأفعال المتضافرة لكل فرد » (٢٩) .

وفي هذه الفكرة الرئيسية فكرة « الأفعال المتضافرة » ، يدمج باركلي فلسفته الاخلاقية بميتافيزيقاه . فالوصول الى كمال العقول المتناهية يكون بمثل تلك الأفعال المشتركة المنسجمة الخليقة بالكائنات الشخصية التي تشارك مجتمعة في الوجود الصادر عن العقل اللامتناهي . وتهبط مدينة الله من السماء الى الأرض في حيوات الرجال الذين يستجيبون في امتنان الى «أبي» الطبايع الروحية جميعا ، والذين يشيعون في علاقاتهم الاجتماعية احساسا عائليا بالاحترام والمسئولية تجاه الآخرين داخل المجتمع العظيم الذي يضم الناس جميعا .

٤ - هيوم : الحد الأدنى الشاك من مذهب الالهية التجريبي

كان ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) معنيا بمشكلة الله عناية لا تقل عمقا عن عناية باركلي، ولكن من الطرف المضاد، وكان هذا الفكر الاسكتلندي فى أقصى حالات رد الفعل ضد تربيته الكالفينية الصارمة ، وضد فكرة «القدر المكتوب» predestination وكان غرضه هو أن يعزل الدين ، أو ما أطلق عليه فى جفاء اسم « الخرافة المستقرة » - عن أى سيطرة فعالة على الحياة الأخلاقية للفرد وللإنسان الاجتماعى . وقد وجد ذخيرة كبيرة فى كتابات شيشرون وبيل الشكاكة ، وكذلك فى النزعة الطبيعية التى نادى بها بكون وهوبس . وهو يتفق مع هؤلاء الكتاب فى أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عن الله ، ولكنه لم يشاطرهم موقفهم فى استبعادهم لاعتقاد فى الاله الى المجال الخارق للطبيعة تماما . وبدلا من ذلك حاول أن يضع الحد الأدنى من مذهب الالهية الفلسفى الذى يكفله المنهج التجريبي . وهكذا اتخذ موقفا وسطا بين لادرية بكون وهوبس الفلسفية التامة ، وبين جهود لوك وباركلي لتقديم برهان على وجود الله ، وعلى الأخلاق التأليهية .

(١) لا معرفة برهانية عن الله : وجد بين مذكرات هيوم المبكرة سلسلة من الاسئلة التى وضعها «بيل» فيما يختص بأسس مذهب الالهية (٣٠) . وكان هيوم يبحث عما اذا كان من الممكن اثبات أن أصل العالم صادر من الله اذا أمكن تصور المادة بوصفها تتمتع بحركة طبيعية خاصة بها . ويتضمن هذا السؤال سؤالا آخر يتعلق بالحاجة الى افتراض علة للحركة ، وإمكان الاستدلال بطريق العلة من الحركة الطبيعية الى الوجود الأبدى . ورجع هيوم أيضا الى كتاب الاسقف فينيلون Fénelon : « بحث عن وجود الله وصفاته » (١٧١٣) لكى يحيط بالحجج الديكارتية . غير أن هذه الأدلة لم تقنعه ، لانه كان متفقا مع لوك على الأصل التجريبي لفكرة الله من ناحية ، ولانه كان يشك فى إمكان إقامة أى برهان وجودى أو سببى من ناحية أخرى .

ولا تستثنى فكرة الله من القاعدة التجريبية التى ترجع أفكارنا جميعا الى انطباع حسى أصيل . « تقوم فكرة الله من حيث أنها تعنى كائنا عاقلا حكيما خيرا الى مالا نهاية - من تأمل عمليات عقلنا ، ومضاعفات تلك الصفات

من الحيرية والحكمة الى غير حد ، (٣١) . ولم يكن هيوم أكثر نجاحا من لوك فى تفسير قدرتنا على زيادة أو توسيع أفكارنا وراء الحد المتناهى . والجهة الوحيدة التى اهتم منها بمشكلة اللانهاية كانت ترتبط بالمفارقات الرياضية للتقسيم اللامحدد ، بيد أن هذا لم يكن هو النوع المقصود من اللانهاية فى محاولتنا عن الله . وبدلا من ترديد حجج لوك التى ساقها ضد النزعة الفطرية innatism والأداة الأولية a priori القائمة عليها ، استخدم هيوم الأصل التجريبي لفكرة الله استخداما أصيلا الى أقصى حد ، وذلك لكى يوجه نقدا جذريا لوטיפئة الاله فى المذاهب العقلية . وكان الهدف الخاص من هجومه هو تبرير ديكارت للحساس ، ونزعة ملبرانش الاتفاقية ، واهابة اسبينوزا وليبنس بقدره الاله السببية .

فاذا كانت فكرة الاله مبنية من معطيات خبرتنا ، اعتمدت قيمتها على صحة مصادر خبرتنا الأولية . وحين تشكك ديكارت فى الثقة فى الحواس ، وهى مصدر رئيسى من مصادر خبرتنا ، حطم امكانية الاهابة بالاله بوصفه ضامنا للحساس . ويوجه هيوم اعتراضين على الاستخدام الديكارتي للصدق الالهى لكى يستعيد الثقة فى الاحساس (٣٢) . فاذا كان الاله يظهر الحواس ، كان لابد أن تكون منزهة عن الخطأ ، وألا تسمح بالأوهام التى يزدهر عليها مذهب الشك . فضلا عن ذلك ، فإن مجرد الشك فى وجود العالم الخارجى ، يسد الطريق دون اثبات وجود الله أو صفاته . وأيا كان الامر ، فإن اعتراض هيوم الاول يفترض أن الارادة الانسانية ليست حرة ، وأنها لا تمارس أى تأثير فى الأحكام التأويلية القائمة على الادراك الحسى . وما دام ديكارت يفسر الخطأ على أساس الحرية ، فإن هذا النقد غير كاف بذاته . والاعتراض الثانى يشير الى خط التقسيم بين المذهب العقلى والمذهب التجريبي ، مادامت حجة هيوم هى أنه لابد من وجود بينة ما فى خبرتنا الحسية لضمان أى حكم وجودى ، أو حمل الكمالات على الله . وينبغى لكل استدلال على الاله - لكى ينطوى على معنى من الناحية الوجودية - أن يتخذ نقطة بدايته من الخبرة الحسية ، وهذه بدورها لا يمكن تبريرها على أساس الصدق الالهى دون الوقوع فى الدور .

وهجوم هيوم على النزعة الاتفاقية جزء لا يتجزأ من نقده العام للعلية .
 - ويمر انكاره لفكرته التى تقول : أن فكرتنا عن القوة العلية مستمدة من
 مصدر موضوعى بمراحل ثلاث ، يعتمد فى المرحلتين الأولىين اعتمادا
 شديدا على رفض ملبرانش للعلية الثانوية . ففى البداية يستبعد هيوم
 الأجساد المادية بوصفها المصدر معتمدا على رأى ملبرانش والتجريبين
 القائل بأن الامتداد الساكن (أو الجامد) لا يمكن أن يعطى أى فكرة عن
 قوة فعالة ، ثم يلجأ الى تحليل ملبرانش لحياة الانسان الباطنة ليبين أن لوك
 وباركلي مخطئان حين يرجعان فكرة القوة العلية الى تجربة مزعومة عن المجهود
 الارادى . وفى المرحلة الثالثة ، يفند هيوم محاولة ملبرانش لتأسيس
 المعرفة بالقوة العلية فى الاله . فعلى الرغم من أن الاله قد يكون علة حقيقية ،
 الا أن عقولنا من الضعف بحيث لا تستطيع أن تستمد فكرتها عن العلة من
 أية ملاحظة مباشرة للطريقة الالهية فى الفعل . أما فيما يتعلق بالتفسير
 التجريبى للعقل الانسانى ، فان النظرية الاتفاقية عن الله بوصفه العلة
 الوحيدة للحوادث مجرد حكاية خرافية ، وقصة جذابة متسقة تند تماما عن
 قدرتنا على التحقق من صدقها . وهناك أيضا نتيجة أخلاقية خطيرة لهذه
 النظرية ، ففى حالة الارادة الانسانية لا تتوقى نعوت ملبرانش اللفظية
 تلك الحقيقة وهى أن النزعة الاتفاقية تجعل الفاعل السببى الوحيد الذى
 هو الاله ، مسئولاً عن الأفعال الانسانية الشريرة ، وعن الشر فى العالم .

والآن ، ها هو ذا هيوم فى مركز يسمح له بتوسيع نطاق نزاعه
 اللاعقلى ليشمل اهابة اسبينوزا وليبنيتس الحاسمة بقدرة الاله اللامتناهية .
 ويرد هيوم على ما يذهبان اليه من أننا نعرف على الأقل أن ارادة الاله قادرة
 قدرة شاملة ، وبالتالي فهى العلة الحقيقية للعالم - يرد هيوم بتفسير تجريبى
 خالص للقدرة الالهية الشاملة .

« حين نقول ان فكرة موجود قادر قدرة لامتناهية - مرتبطة بكل
 معلول - يريده ، لا نفعل فى الحقيقة أكثر من أن نوكد أن موجودا ترتبط
 ارادته بكل معلول ، يرتبط بكل معلول . وهذه قضية ذاتية لا تعطينا أية
 بصيرة تنفذ الى طبيعة هذه القدرة أو ذلك الارتباط . ان نظام الكون يثبت
 وجود عقل قادر شامل ، أعنى عقلا (تصاحبه دائما) طاعة كل مخلوق

وكائن • فلا حاجة الى أكثر من ذلك لاقامة أساس لكل بنود الدين ، كما أنه ليس من الضروري أن تكون فكرة متميزة عن قوة الكائن الاسمي وطاقته ، (٣٣) •

من الواضح أن هيوم يحاول الآن دون استقصاء هنا عما اذا كان النظام الكوني يثبت وجود الاله ، أو عن مضمون الدين – من الواضح أنه يحاول تقويض أسس الدور الوظيفي الذي يقوم به الاله في المذهب العقلي • وأية عبارة عن العلاقة بين الإرادة الالهية ومعلولاتها أما أن تكون تحصيل حاصل يخلو من كل دلالة ونتائج وجودية ، وأما أن يكون من الممكن ردها الى تأكيد للربط الدائم constant conjunction دون أى اعتماد على • فليست لدينا أية فكرة واضحة متميزة عن القوة العلية اللامتناهية في ممارستها الفعلية • ويكون من العبث اذن اثبات وجود الاله بوصفه علة ذاته ، أو اقامة استنباط العالم المنتهى على مبادئ يفترض أنها تنظم العلية الالهية • وهكذا وضع الاله – على نحو قاطع – عبر قدرة العقل الانساني على اقامة استدلال أولى ينتقل من العلة الأولى الى عالم التجربة ، وهكذا أصبحت الالهوية الوظيفية في المذهب العقلي عقيدة في الفلسفة الانجليزية نتيجة لتحليل هيوم لفكرة القدرة الالهية •

وأخيرا ، أفترق هيوم عن زميله التجريبيين : لوك وباركلي حول امكانية اقامة برهان بعدى a posteriori على وجود الاله يكون مستمدا من العالم المحسوس ، واستخدم في هذه النقطة قضيتيه العامتين وهما : كل تدليل برهاني فهو لا وجودي ، ولا يزيد التدليل العلي على الموجودات مطلقا عن كونه احتماليا (٣٤) • ولما كان هيوم قد حصر البرهان في التحليل الرياضي للعلاقات الكمية ، فانه لم يجد مكانا لاي نوع من البرهنة الوجودية ، لاسيما اذا أرادت هذه البرهنة تجاوز المجال الكمي متجهة صوب الاله • وهكذا يعجز البرهان على وجود الاله عجزا مزدوجا ، لأنه ليس تدليلا وجوديا فحسب ، بل عليا أيضا •

وكان على هيوم – بعد أن استبعد الاصل الموضوعي لفكرة القوة العاقلة والرباط العلي – أن يرجعها الى الظروف الذاتية البحتة القائمة داخل الشخص المدرك • وموضوعات الادراك الحسي وحدات منفصلة غير مترابطة ،

وإن كان من الممكن أن تتبع أحدها الأخرى فى تسلسل زمنى وفق نموذج معين . ومن خلال التجربة المتكررة لمثل هذا التسلسل يعتاد الخيال الربط تدريجيا بين الموضوعات المتقدمة والموضوعات التالية على نحو ضرورى . وهذه الضرورة لا تنشأ عن قوة منتجة ، أو على اعتماد من جانب الموضوعات المترابطة على ذلك النحو ، وإنما تنشأ عن قوانين التداعى اندأئية وحدها ، وهى التى تؤثر فى الخيال فترغمه على استدعاء حلقة من السلسلة حين تكون الأخرى ماثلة . والرابطة العلية تتألف من شعورنا بضرورة الانتقال فى الفكر من موضوع الى آخر . ولايزال الاستدلال الفلسفى من المعلوم الى العلة مجردا وخاويا حتى تقويه العلاقة الطبيعية التى يقيما تأثير العادة وتداعى المعانى على الخيال .

ومع كل هذا الأساس النفسى الشامل لا يصل الاستدلال العلى الى أكثر من نتيجة احتمالية ، اذ ليس فى الامكان الوصول الى اليقين المطلق ، لأن العقل لا يتعامل هنا مع كائنات واقعية ، وإنما ينحصر - على نحو ظاهرى - فى ادراكاته الحسية وعلاقاتها . ومن المحتمل أن ينظر ربطنا المألوف بين الافكار ، رابطة علية بين الأشياء الواقعية ، غير أن هذا أمر لا يمكن التحقق من صدقه على الإطلاق . ومن ثم فإن الاستدلال العلى لا يعطينا الا الاحتمال والظن ، لا اليقين والمعرفة المحددة . وقد طبق هيوم هذه النتيجة تطبيقا صارما على الحجة النبعية على وجود الاله ، معتقدا أنها فى أغلب الظن استدلال احتمالى ، وليست برهاناً بحال من الأحوال .

وقد يكون من المفيد - وقد أوصل هيوم التحجيد التجريبي للاله الى ذروته - أن نعلق على نقده ببضعة تعليقات . فهذا الموقف السلبي الذى اتخذته هيوم فى تلك اللحظة الحاسمة من تاريخ الفلسفة كان فعلا على نحو خاص ، اذ كشف طريقة التدليل المجردة والماهوية الخالصة التى اتسم بها المذهب العقلى عن الله . وقد بين هيوم أن مثل هذا التدليل يمكن أن يكون متسقا غاية الاتساق ، وشاملا كل الشمول ، ولكن لن تكون ته ، مع ذلك دلالة وجودية ، أو ارتباط بخبرتنا ، كما أبرز فى الوقت نفسه النزعة اللادورية الكامنة فى المنهج التجريبي ، حسبما طوره أسلافه من المفكرين الانجليز . غير أن صلاحية هذا النقد للموقف العقلى المعاصر قد حصر دلالاته

بصورة حادة . وكان كل ما يمكن أن يستنتجه استنتاجا سليما - إذا أردناه أن نقيس المسألة بمقياس صارم - هو أن المادة التاريخية المتاحة له لا تسعفه في إقامة معرفة برهانية بالله .

واستخدام هيوم الديالككتيكي لموقف تاريخي محدود لدعم موقفه يصوره في وضوح منهجه في دحض المصادر الموضوعية جميعا لفكرة القائلة بقوة عليّة عاقلة . ولا يبدو أن للعلاقة العلية أي مصدر آخر قابل للمعرفة سوى عاداتنا الذهنية الخاصة ، لا يبدو ذلك حقا الا داخل سياق التعريف الديكارتي للمادة بأنها امتداد ساكن ، والا داخل التحليل الاتفاقي occasionalist للوعي المتناهي بوصفه فكرا لاعليا . ويعول هيوم أيضا على حصره للعقل داخل ادراكاته الحسية . ولما كانت هذه الادراكات الأخيرة لا تنبئنا بشيء - وفقا لتعريفها نفسه - عن أي شيء موجود متميز ، فان مجرد تحليلها لا يمكن أن يكشف عن التركيب الحقيقي للعقل والطبيعة الوجوديين. ذلك التركيب الذي يزودنا بالأساس الميتافيزيقي لاقامة استدلال على على الاله . بيد أن هيوم لا ينتقد حصره أنظاهرى للعقل الانساني في انطباعاته وأفكاره الخاصة . والنتيجة الوحيدة المضمونة لديالككتيكيته هو اقراره بأن العلية الحقيقية والأساس الحقيقي للاستدلال العلي على الاله لا يمكن الحصول عليهما سواء داخل اطار مفهوم المذهب العقلي للأجسام والعقول ، أو داخل مفهوم المذهب التجريبي لموضوع العقل المباشر .

وقد أدى هيوم خدمة لا شك فيها بتأكيده ندلالة الفريدة للحكم الوجودي ، وللحاجة الى أساس في الخبرة الحسية تقوم عليه معرفتنا الوجودية بأسرها . فلقد كانت البراهين الأولية a priori على وجود الاله واستخدام المبادئ الجوهرية لتحديد طبيعة العالم الفعلي تحديدا مسبقا ، كانت هذه كلها عمليات تستند على خلط بين التدليل الرياضى والطريقة الانسانية لتناول الوجود . ومع ذلك ، فقد كان نقد هيوم للمذهب العقلي في هذه المسألة جذريا حسبا تقتضيه المشكلة . فقد اكتفى بملاحظة أن المعنى الوجودي يتحقق حين ترجع أفكارنا الى الانطباعات الحسية ، أو على الأقل الى الروابط المنهجية التي تصبح ثابتة بتداعي المعانى والعادة . وقد رفض هيوم أن يدفع بالتحليل التجريبي الى ما وراء «نهايات» ultimates

قوانين تدعى المعاني والانطباعات الذهنية ، غير أن المعنى المقصود فى أحكامنا الوجودية لا يحترم مثل هذه الحدود المصطنعة ، لأن هذه الأحكام تعبر عن فعل للوجود يزيد على مجرد حالة كونه مدركا . وبالتالى فإن معنى الوجود لا ينحصر فى موضوع الإدراك الذى تذهب اليه فلسفة هيوم ، بل يخترق الحواجز ليصل الى الشيء الذى يمارس فعل وجوده ، بوصفه متميزا عن ادراكنا الحسى له . والمعرفة الوجودية هى النقطة الدقيقة التى يكشف عنها الانسان أنه لكى يعرف كائنا ما لابد له من ادراكه فى غيريته ، أو فى فعل وجوده الخاص . أما مقدمة هيوم الظاهرية ، فقد أعمته عن الأساس الأخير الذى تقوم عليه عدم قابلية المعرفة الوجودية للحالة الى شئ غيرها ، أعنى عدم قابلية حالة فعل الوجود سواء الى الماهية (كما يأمل المذهب العقلى) أو الى شروط الإدراك (كما ظن المذهب التجريبي) .

وقد كان تقدير هيوم للبرهان البعدى على وجود الاله أمرا محتوما ، بالنظر الى الآراء التى التزم بها عن العلة والوجود . فقد كان تدليله البرهانى الصارم يقوده الى العالم الرياضى المجرد ، لأن نظريته فى الخبرة لم تكن تشمل الا الإدراك الحسى بوصفه موضوعا ، ولا تشمل الوجود الواقعى للأشياء المادية . وهذا ما أدى به الى اعتناق مفهوم عقل الى أقصى حد للبرهان .

« لا شئ قابل للبرهان ، الا اذا كان تصور نقيضه ينطوى على تناقض . وما من شئ يمكن تصوره تصورا متميزا ينطوى على تناقض . وكل ما يمكن أن نتصوره على أنه موجود ، يمكن أن يكون لا موجودا . ومن ثم فلا وجود لكائن ، ينطوى وجوده على تناقض ، وبالتالى لا وجود لموجود يمكن البرهنة على وجوده » (٣٥) .

وهذه النظرية فى البرهان تتناسب مع الرأى الماهوى فى موضوع المعرفة ، ولكنها لا تنسحب على المجال الوجودى انذى أراد هيوم الدفاع عن طبيعته المتميزة . فالقضايا المضادة للواقع counterfactual التى يمكن تصورها دون سبب تجريبي ، لا تجعل البرهان الوجودى مستحيلا ، ذلك لأن هذا البرهان الأخير لا يقوم على قدرة العقل على تصور « الإدراك من حيث

هو موضوع percept-object بوصفه موجودا أو غير موجود ، وانما يستند الى اكتشاف العقل للمضامين فى موجود معين متناه يفرض ادراك الموجود الحالى والفعل العلى لكائن آخر . وكما أن الموجود المعين لا يخفى من جراء التجربة الذهنية الخاصة بادراكه ادراكا متميزا على أنه لا موجود ، فكذلك لا يخفى الاستدلال العلى على فاعل موجود فى وجه التجربة العقلية عن لاوجود هذا الفاعل . والاستدلال البعدى على الاله لا يحويه تطبيق الاختيار العقلى يتصور المضاد ، لأنه يقوم على التركيب الفعلى لموجود متناه ، ولا يقوم على المفهوم المجرد لعلاقات التضاد بين التصورات المجردة والامكانيات الماهوية .

وأخيرا ، يعود هيوم نفسه الى الشكل الأولى a priori للتدليل حين يحاول أن يستبعد مقدما أى برهان على وجود الاله . وهو يسمح لموقفه بالتماسك بسرعة وفى بساطة من خلال التضاد الجزئى مع العقليين المعاصرين . والامثلة التى يضربها فى أدلته يأخذها - دون استثناء - من الكتاب الديكارتيين ومن صمويل كلارك . ولا يجد أية صعوبة فى بيان أن دعواهم فى البرهان الرياضى على وجود الاله متناقضة بالنظر الى الطبيعة اللاوجودية للتفكير الرياضى . ولكنه لا يتخذ هذا الموقف انتقدى نفسه من الافتراض العقلى انقائل بأن النوع الوحيد من الاستدلال الضرورى يقوم على العلاقات الجوهرية ، وأن التدليل العلى ينتمى الى هذه الفئة اذا كان له أساس واقعى بمعزل عن عقلنا . ولما كان هيوم لا يستطيع أن يجد مصدرا تجريبيا يحتوى على نمط انضورة الجوهرية الذى يتطلبه العقليون للعلاقة العلية ، فانه يستنتج أن أساسها الوحيد المتاح يوجد فى تداعياتنا النفسية للمعاني .

وأيا كان الأمر ، فإن ما يدعو اليه الاتجاه التجريبي لفكره هو مراجعة شاملة لمعنى الضرورة العلية ، وتأسيس جديد لها فى الأشياء المحسوسة . غير أن النزعة الظاهرية عند هيوم قد سدت المنافذ على هذه المراجعة ، ولم تترك له الا ميولا ذهنية ، من الواضح أنه لا يمكن تطبيقها بيقين فى الاستدلال على الاله . ولما كان تفسيره للخبرة لم يتسع لادراك العقل المشارك فى الوجود من جانب الشيء الحسى المتناهى ، فقد غاب عنه المصدر التجريبي لعلاقة سببية ضرورية تؤدى الى الاله عن طريق البرهان . وظلت

فلسفة هيوم مرتبطة ارتباطا وثيقا بانظرية العقلية فى الوجود والعلنة بدلا من أن تتجاوز ذلك الصدع بين العقل والتجربة ، وبين الماهية والوجود ، وبدلا من أن تفعل هذا أيضا فى مجال المعرفة النظرية للأشياء الخاضعة للتجربة .

(٢) الاعتقاد التجريبي فى الآله : يعترف هيوم بأن الحجة المستمدة من النظام فى الطبيعة هى أقوى حجج المذهب الأنوهمى . ومع ذلك فإن قوتها لا تقوم على أسس موضوعية مفحمة ، كما يدعى نيوتن والمؤلهة الانجليز . ففىما يتعلق بالتدليل المستمد من المماثلة بين الصانع الانسانى والصانع الالهى لسنا فى موقف نكتسب فيه تجارب متكررة عن الأفعال الالهية الخلاقة ، وبالتالي لا نستطيع أن نحدد ذلك التشابه على وجه الدقة ، بل على النقيض من ذلك تستمد هذه الحجة قوتها الاقناعية من الميول اللاعقلية فى الطبيعة الانسانية بقبول وجود صانع ذكى قوى للكون بأسره . ومن حكم هيوم المفضلة تلك الحكمة القائلة : بأن « الفيلسوف يستطيع أن يجعلنا شكاكنا تماما ، لولا أن الطبيعة أقوى منها كثيرا (٣٦) » . ان عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا بقوة على التصديق بوجود الاله ، حتى لو كان التحليل الفلسفى يؤكد لنا افتقارنا الى وسائل الارتقاء الى معرفة عنه تتسم بيقين برهاني وترجع ضرورة الاعتقاد فى الله الى هذا الميل الذاتى فى طبيعتنا أكثر من رجوعها الى طابع القهر الذى تنطوى عليه بيئة النظام الكونى والتدبير الباطنى الذى يكشف عنه العقل .

وبعد أن سلم هيوم بالقوة النفسية التى ينطوى عليها اعتقادنا المشترك فى صانع قوى ذكى للكون ، يبذل جهودا متصلة لكى يجعل مذهب الألوهية الفلسفى مقصورا على هذا الاعتقاد وحده (٣٧) . وما قاله بىكون وهوبس عن المصادر العاطفية للاعتقاد فى الله يبين أن لهذا الاعتقاد أساسا طبيعيا ، وأنه ليس شيئا واحدا مع الايمان الخارق للطبيعة . ومع ذلك فإنه مثل على الاحتمال الذى نتمسك به فى قوة ، وليس معرفة برهانية . وفضلا عن ذلك فإنه لا ينبئنا الا عما أطلق عليه صمويل كلارك والمؤنثة صفات الآله « الطبيعية » (أو المحايدة من الوجهة الأخلاقية) من الذكاء والقدرة .

وقد توهم هيوم أن القدر المحدود من النظام ، والشر الموجود فى العالم ، قد يعنى أن الله متناه من حيث هاتان الصفتان ، أو أنه روح كونية تعمل على مادة جموح الى حد ما . ونحن لا نستطيع بسبب امتزاج الخير والشر فى العالم أن نوسع من اعتقادنا الطبيعى ليشمل صفات الاله « الأخلاقية » ، من العناية والعدالة والحب والرحمة . قد تكون هذه الصفات موجودة فى الاله ، ولكنها بعيدة وغامضة بحيث يتعذر قيام أى تشابه بينها وبين طبيعتنا الأخلاقية ، ومن ثم فانها تند حتى عن تدليلنا الاحتمالى .

والسبب الكامن وراء استبعاد صفات الاله الأخلاقية من عقيدتنا الطبيعية هو ما عقد عليه هيوم عزمه من فصل مذهب الألوهية فصلا تاما عن التنظيم العملى للحياة الانسانية . والاعتقاد فى الله ينشأ عن تأثير الميول العملية والعاطفية فى الطبيعة الانسانية . غير أنه « لا يتجه نحوها » وكأنها مواد يراد تنظيمها . وعلى الفيلسوف الذى يعتنق مذهب الألوهية أن يصدق « تصديقا فلسفيا صريحا » بالفضية انقائلة باله ذكى قادر ، أعنى أن يكون اعتقاده نظريا خالصا ، وألا تشوبه شائبة من غرض عملى (٣٨) . وكان يطيب لهيوم أن يستشهد بسينيكا فى قوله ان معرفة الله معناه عبادته . وليس معنى هذا أن معرفة الله ينبغى أن تدفعنا الى القيام بشعائر العبادة ، بل معناه ان المعرفة النظرية هى بذاتها جوهر العبادة ، ولا شئ سواها .

وقد حدد هيوم الدين الحق بأنه فلسفته الخاصة عن الدين . ومذهبه فى الألوهية النظرية لم يؤد به الى أية عقائد دينية ، أو مؤسسات ، أو شعائر . وقد أرجع هيوم الدين الشعبى الى مشاعر الرجاء والخوف والمصلحة الذاتية ، وهى تتخذ صورة دينية من خلال تفكير الانسان فى مثوئه ازاء قوة شاملة غير محسوسة . وكان يأمل فى أن يسهم تقليله للفكرة التجريبية عن الاله الى الحد الأدنى فى موازنة الآثار العملية للحياة الدينية العادية ، التى ظل ينظر اليها من خلال عيني متمرد على نظرية « القدر المكتوب » الكالفينية الاسكتلندية ، وعلى المراجعة الصارمة للسلوك .

وهذا الحجر الصحى لم يفرض على الاعتقاد فى الاله للتقليل من الشعائر الدينية الرسمية فحسب ، بل لتحرير الأخلاقية من الدوافع الدينية

تحريرا تاما . فقد كان هيوم رائدا من دعاة الاخلاقية اللادينية أو العلمانية الكاملة . وكان يريد أن يستبعد الاعتبارات الخارجة على الأخلاق والقائمة على الحرية والعناية الالهية والخلود والعالم الآخر . وكانت فلسفته الأخلاقية مبنية حول عوامل الانفعال وتداعى المعانى ، وهى عوامل باطنة فى الطبيعة الانسانية ، ومركزة حول أهداف دنيوية صرفة . ولأن مذهب الألوهية النظرية مستوعب فى التصديق المجرد بوجود الاله بوصفه عقلا لا مرثيا ولا مفهوما « فانه ليس الموضوع الطبيعى لآى عاطفة أو انفعال ، كما أنه ليس موضوعا للحواس أو للخيال (٣٩) » . وهكذا حمل خلاف هيوم مع لوك وباركلي حول امتناع وجود الله على الاتبات الى المستوى العملى ، وهناك أنكر هيوم امكان البرهنة على العلاقات الأخلاقية ، أو امكان التأثير على القرارات الأخلاقية بالرجوع الى الألوهية البعيدة للعقيدة الدينية . وعلى هذا النحو فصل الحد الأدنى من مذهب الألوهية فصلا تاما عن تفسير هيوم الباطنى الخالص للالزام الأخلاقى ، ولمصادر السلوك .

٥ - رد فعل الادراك الفطرى

وقام إيرلندى آخر هو توماس ريد Thomas Reid (١٧١٠ - ١٧٩٦) . بجهود جريء - وان أخفق فى نهاية الأمر - بتوسيع نطاق مذهب الألوهية الى ما وراء الحد الأدنى الذى وضعه هيوم . وكان ريد معجبا بالطريقة الحازمة التى استخلص بها هيوم النتائج الشكاكية الكاملة فى الفلسفة الحديثة باعتبارها كلا . فالمفكرون المحدثون « ديكارتيون » جميعا بمعنى اتفاقهم على أن الموضوعات المباشرة للمعرفة هى أفكار ، وعلى أن يقيننا الأساسى هو وعينا ، وعلى أن وجود العالم المادى فى حاجة الى اثبات (٤٠) . غير أن هذه الافتراضات تقع على النقيض من معتقدات البشر العاديين ، ومن ثم فان الفلاسفة السابقين قد وقعوا فى الخطأ حين اتخذوا موقفا مضادا للعملية النيوتنية فى الاحتجاج بالافتراض ضد الواقعة . واقتراح ريد العودة الى وقائع المعرفة كما نلاحظها فى موقف الحياة اليومية .

والواقعية الجذرية للمعرفة الانسانية هى أننا نعرف الأشياء الموجودة على نحو مباشر ، لا بالبحث عن أفكارها فى مبدأ الأمر . والحق أن ريد ينكر

حقيقة الأفكار الوسيطة أو التشابهات الذهنية • وعمليات عقلنا « توحى »
الينا بالأشياء الواقعية ، غير أن هذه العمليات ليست معلولة بواسطة الأشياء
الواقعية ، كما أننا لا نستخدمها بوصفها تشابهات أو وسائل استدلالية
لمعرفة الأشياء • فلدينا ادراك فطرى أو تأكيد حدسى واضح على وجود العالم
المادى ، ذلك العالم الذى توجد صفاته كما نعرفها • وبالتالي يعود الدليل
البعدى على وجود الاله ، أو على الأقل نعود الى نقطة بدايته •

أما فيما يتعلق بالمبدأ العلى ، فان ريد يقبل الشطر السلبي من
مذهب هيوم ، فهذا المبدأ لا يمكن أن يستمد من التدليل المجرد القائم
على العالم المادى حيث توجد سلاسل من الحوادث ، ولا يوجد فاعلون عليون.
ولكن تفسير هيوم النفسى على أساس التجربة غير مقبول أيضا ، لأنه لا يفهم
ذلك النوع من الكلية والضرورة الذى تنطوى عليه الأحكام العلية • وينظر
ريد الى المبدأ العلى بوصفه خلاصا مباشرا للطبيعة الانسانية مفهومة بالفطرة
السليمة أو بالحكم الحدسى للعقل • ونحن مرغمون على التصديق به لأنه صادر
عن التركيب الباطنى لطبيعتنا • والرابطة بين المعلولات المدبرة وعلة ذكية
هى أيضا مبدأ ضرورى من الوجهة الميتافيزيقية تقدمه لنا الفطرة السليمة
فى حدس مباشر •

ويشعر ريد - مدعما بهذه المبادئ التى تنشأ عن البيئة الجوهرية
لطبيعتنا الانسانية - بأنه على ثقة من اكتساب معرفة برهانية عن الاله •

« اذا كان من الواضح للعقل الانسانى - كما أعتقد ذلك - أن ما يبدأ
فى الوجود ينبغي أن تكون له علة كافية لها من القوة ما تستطيع به أن
تعطيه أو لا تعطيه الوجود ؛ واذا كان من الحق أن المسببات التى تتناسب
جيذا وبمحكمة مع أحسن الأغراض ، تثبت الذكاء والحكمة والخير فى العلة
الكافية ، فان استخلاص برهان على الألوهية من هذه المبادئ أمر يسير وجلى
لكل من يستطيع أن يفكر (٤١) » •

ان نظام الكون يودى بنا الى صفات الله الأخلاقية ، مثلما يودى بنا الى
صفاته الطبيعية • ويعزو ريد امتناع هيوم عن التسليم بالصفات الأخلاقية

الى فشله فى الاعتراف بالاله بوصفه فاعلا حرا فى الخلق . وثمة نظرة خاطئة مماثلة الى الحرية الالهية فى أساس معاملة ليبنتس غير المتكافئة لمشكلة الشر ، والأشكال المخرج الخاص باله متناه أو شرير . ويريد ينتقد مبدأ ليبنتس فى السبب الكافى انتقادا شديدا ، لأنه يرى فيه تهديدا لنظرية الخلق الحر . فإذا كان هذا المبدأ يشير الى سبب وجود الأشياء ، فإن وظيفته يقدمها لنا فعلا مبدأ العلية ؛ وإذا كان يشير الى سبب القضايا انصادقة ، فلا وجود لسبب وراء البيئة الداخلية والحقيقة . وفى كلتا الحالتين ، يبدو مبدأ السبب الكافى غامضا سطحيا ، فهو لا ينتمى الى مضمون الادراك الفطرى ، كما أن الحاجة لا تدعو اليه فى اثبات وجود الاله .

وربما كانت أفضل وسيلة لاختيار قوة موقف ريد من الاله هى أن نلاحظ ما فعله بهذا الموقف تابعه انوفى دوجالد ستيوارت Dugald Stewart (١٧٥٣ - ١٨٢٨) . فبدلا من أن يعمل ستيوارت على تطوير لاهوت طبيعى كامل - كما يمكن أن نتوقع - يحيل المناقشة عن الاله الى فصل فى الأخلاق (٤٢) . وهو يمتنع عن تسمية معرفة الاله تدليلا برهانيا ، وإنما ينظر إليها على أنها نتيجة ضرورية مباشرة نشأت فى عقولنا عن طريق الربط بين المبدأ العللى وبين ما نشاهده فى انطبيعة من نظام . وليس من العسير أن نجد سبب هذا التعديل ، فقد أنكر ريد أننا نكتسب أية معرفة عن العلية الحقيقية من الطبيعة التى تعد مجال التواليات المستقرة بين رمز المقدم antecedent. والنشء التالى الرموز اليه . كيف نستطيع إذن أن نتخذ العالم المادى أساسا لبرهان وجودى ننتقل فيه من العلولات المدركة حقا ، الى فاعل سببى واقعى ؟ فلا سبيل الى معرفة أن تكييف الوسائل مع الغايات فى الطبيعة هو تكييف « معلول » يتطلب علة عاقلة موجودة بالفعل . ومن ثم ، لا مناص من أن يعود ستيوارت الى ما يقترحه انعقل الطبيعى من وجود مصدر على للعالم ، حتى فى غياب تجربة عن الأشياء المادية بوصفها مغلوطة . ولكن ، هذه هى بالضبط الوثبة الى ما وراء البيئة التى يدين بها هيوم العقل التجريبي فى بحثه عن الله ، وهى وثبة لا تبعد كثيرا عن نظرية جاسيندى عن « التوقع » (أو الاستباق) انعقل الله .

ولقد بقيت مدرسة الادراك الفطرى الاسكتلندية داخل نطاق المذهب التجريبي على الرغم من رفضها للمقدمات « الديكارتية » لفلسفة الحديثة . ولم يكن استبدالها بالافكار وظيفة الايحاء الذهني من شأنه أن يحل المشكلات بطريقة مرضية ، لأنه ترك طبيعة هذا الايحاء سرا يحوطه الغموض . أما كيف يمكن أن توحى عمليات العقل بوجود العالم المادى ، أو كيف يمكن أن توحى بيئة ما فى الطبيعة من نظام بعلة أولى ، فلم يلق أى تفسير على أيدى ريد وستيوارت . أما أهاتهما بالتركيب الداخلى للطبيعة الانسانية لاثبات المبدأ العلى فمن الممكن أن تندرج تحت نظرية هيوم فى الطبيعة أو عادات تداعى المعانى ، وبالتالي يمكن حرمانها من أى أهمية تعلو على الذاتية . ومن الممكن حينذاك أن تفتح الطريق أيضا لتفسير كانت للكلية والضرورة بوصفهما وظيفتين للأشكال الذهنية أو لتركيبات العقل .

وقد حاول ستيوارت أن يعيد تأثير نظرية الاله فى الأخلاق ، غير أن أخلاقه كانت تأليهية دون أساس نظرى . وهكذا عندما استعرض « كانت » كتابات المدرسة التجريبية ، استطاع أن يستنتج أنها لا تقدم أية معرفة نظرية عن الله ، أو أى أساس سليم لاقامة الأخلاق على نظرية عن الله . وقد وصل مذهب هيوم فى الحد الأدنى من الألوهية بتحييد الله فى الفلسفة الى تمامه ، ولم يغير احتجاج فلاسفة الادراك الفطرى التأثير النهائى من المذهب التجريبي على مسألة دور الاله فى الفلسفة .

ولقد كان اسهام المذهب التجريبي فى مشكلة الاله حاسما بصورة ملحوظة على الجانب الجدل . فقد وضع حدا لاستخدام الاله بوصفه مبدئا رياضيا للاستنباط فى الفلسفة . فعل هذا بأن عقد مقارنة تنويرية بين المتطلبات المعرفية لمثل هذا الاستخدام ، وبين القدرات الفعلية لعقلنا . وقد بينت الدراسة الوصفية للعقل الانسانى وصلته بالتجربة الحسية عبث محاولة البرهنة على وجود الاله بطريقة أولية *a priori* أو تحديد طبيعة الانسان والعالم تحديدا مسبقا من خلال الاستنباط اللاهوتى .

وإيا كان الأمر ، فقد تخاذلت التجريبية - فى مرحلتها الخاصة باعادة

البناء - حين أرادت البحث عن نظرية ذات أساس تجريبي للاله • وكان اعتمادها الذى لم تعلنه صراحة - على الرأى العقلى عن الذهن - ما برح متسعا الى درجة لا يسمح لها بتطوير ميتافيزيقا واقعية صرفة عن الكائنات المتناهية ، والكائن اللامتناهى • ولقد اعترف التجريبيون بأهمية الأشياء الموجودة المحسوسة اعترافا يكفى لادانة أى تناول عقلى خالص للاله ، ولكنه لم يكن يكفى لوضع توليف جديد بين العقل والحس فى الطريق الاستدلالي الى الاله • وما دام التفسير التجريبي للخبرة الانسانية قد بقي محصورا - من الوجهة الظاهرية - داخل ادراكاتنا الحسية ، دون أن يتضمن ادراكا للطبيعة الجوهرية ولل فعل الوجودى للأشياء المحسوسة ، فقد أخفق فى تأمين المعرفة البرهانية بوجود الاله وتأمين أساس الفلسفة عن الاله • وأبرز المذهب التجريبي الدور الهام الذى تلعبه الانفعالات وميولنا الطبيعية فى تشكيل عقائدنا عن الله ، ولكنه فعل ذلك على حساب ادراكنا النظرى له •

نستطيع أن نقول فى تقديرنا النهائى ، ان المذهب العقلى والمذهب التجريبي قد حرض كل منهما الآخر على احياء التعارض بين العقل والتجربة ، بين الماهية الممكنة ، والموجود الفعلى ، بين الضرورة الاستدلالية ، والعلاقة انوجودية • وعلى جانبي هذا التقسيم الثنائى ، كانت التضحية الأساسية هى نظرية الاله فى صورتها المتطرفتين : النزعة الوظيفية functionalism والتحييد neutralization. وظهر العمق الكامل لازمة المناقشة الفلسفية الحديثة حول الاله فى المنازعات المريعة التى نشبت بين زعماء التنوير عما اذا كان لابد من الإبقاء على الحد الأدنى من مذهب الألوهية • وبتوضيحهم لمشكلة الاله من منظورات متعددة ومتعارضة فى أغلب الأحيان ، مهدوا الطريق. لكى يضع كانت وهيجل توليفاتهما syntheses الأكثر شمولاً •

الفصل الخامس

عصر التنوير : ساحة قتال هوك الإله

كان عصر التنوير ، مثله كعصر النهضة ، فترة متشابكة ، تتصادم فيها الاتجاهات المتعارضة تعارضا حادا . ومن العسير أن يضع المرء أية تعميمات ذات دلالة دون أن يناقض كثيرا من الحالات المثلة التي تشير الى اتجاه آخر . والاتفاق أقوى ما يكون على الجانب السلبي ، أى فى تفنيد مزاعم الكنائس المسيحية لأصل خارق للطبيعة ، ولاستخدام صحيح للسلطة فى المسائل الدينية والأخلاقية . وثمة اتجاه مشترك لاستخدام البيئة الطبيعية ، والحجة العقلية ، ولكن لا وجود لرأى مستقر فيما يتعلق بقيمة البيئة أو بالعلاقة الدقيقة بين الاستدلال العقلى والكشف العلمية وحياة الانسان الوجدانية .

وعلى هذا ينبغي لنا حين نتصدى لفهم عقلية عصر التنوير فى موضوع الاله أن نتجنب فرض أى نموذج بسيط جامد على المفكرين الأفراد . وقد يكون من التضليل أن نفترض وجود عملية موحدة ذات اتجاه واحد بدأت بانكار الوحي المسيحى ، ثم تسكعت ردحا من الزمن حول مذهب توفيقى للالوهية ، وأخيرا انتهى بها الأمر الى المادية التامة . والعيب الرئيسى فى هذه الحطة الديالكتيكية هو أنها تقوم بتفريغ للظروف التاريخية الفعلية التى أحاطت بالفكر المستنير فى القرن الثامن عشر من تياراتها المتعارضة المتنازعة . ومن مجانبية الحقائق سواء بسواء أن نتخيل قيام جبهة متماسكة من رجال النور ضد قوى الظلام المدافعة عن التراث . ولقد قام بعض أنصار

المبادئ المسيحية - وعلى الأخص جيلان من المحررين اليسوعيين (الجزويت) لصحيفة دى تريفو Journal de Trévoux - قاموا بتقويم يتسم بسعة الاطلاع للأفكار الجديدة ، ولكنهم استمروا فى ابراز نقاط النزاع الشريف حول الله والدين . وقد أدت هذه القضايا نفسها داخل زمرة « الفلاسفة » أنفسهم الى ضروب جذرية من الانشقاق ، والى تبادل النقد الميرير . وهنا - كما هى الحال فى أية مرحلة من مراحل التجربة الفلسفية الحديثة - أحدثت مشكلة الاله انقسامات عميقة بين قادة الفكر .

وربما كانت أقل الطرق تضليلا فى التعبير عن الموقف استخدام صورة ساحة القتال بكل ما يتداخل فيها ويتشابك من خطوط المعركة (١) . ولقد واصل اثنان من هؤلاء القادة صراع القرن السابع عشر بين مذهب الشك والمذهب العقلي فى صورة جديدة نوعا ما . ويعد « بيل » Bayle خلفا شرعيا لمونتاني ، وان أدخل استخدامه للنقد التاريخي عنصرا جديدا فى مذهب الشك الايماني fideistic skepticism . فهو يعلن افلاس مذهب الأنوهمية الفلسفى واستقلال الأخلاقية عن المقدمات الدينية ، ولكنه يترك مع ذلك مكانا للإيمان الديني ولضرب من الاعتقاد الأخلاقي والتاريخي . ويجعل كريستيان فولف Christian Wolff - الذى يعد المنسق العظيم للمذهب العقلي فى الحقبة الجديدة - تصوره للميتافيزيقا ببحث طويل فى اللاهوت الطبيعي ، فيعيد تأكيد البرهان الأولي a priori على وجود الله والطبيعة بججج مقنعة من الوجهة الرياضية .

واننا لنحس بتأثير تجريبية لوك وفلسفة نيوتن الطبيعية احساسا قويا فى الذروة التى بلغها عصر التنوير فى فرنسا . أما فيما يتعلق بمشكلة الاله فان هذا التأثير مزدوج تماما ، اذ يؤدي فى آن واحد الى تدعيم للحد الأدنى من النظرية الطبيعية عن الله والى نظرة يحذف منها الاله . ومن الممكن أن نعد اهابة المذهب الالوهي والالحادى الى لوك ونيوتن على أنها «علمية» . فهذه الكلمة لا تشير - كما تستخدم هنا - الى الطابع البرهاني للتدليل المتخذ فى كلا الجانبين من النزاع ، بل الأحرى أن تشير الى مصدر البيئة . وكل من قولتير المؤله ودولباك الملحد يستخدم أول ما يستخدم المعطيات العلمية

السائدة فى الفزياء وعلم الأحياء ، وبهذا المعنى ثمة تصادم حاد بين مذهب الألوهية والاحاد المستندين الى العلم . وفولتير لا ينظر الى تسليمه بالاله على أنه استراحة فى منتصف الطريق يلوذ بها شئ آخر سواه ، بل يراه التفسير المعقول الوحيد للطبيعة والانسان فى عصر يزداد وعيه بأهمية الكشف العلمية فى قضاياها الأساسية . أما عند دولباك وديدرو فان الغاء الاله يؤدى وظيفة الشرط الضرورى للتقدم العلمى . وتقوم انزعة الطبيعية المادية على انكار أن الكشف العلمية لا تستلزم الاله ، أو أنه مطلوب لتنظيم المجتمع الانسانى تنظيميا أخلاقيا .

وقد تلقى هذا الرأى الأخير تحديا عنيفا من روسو الذى يرى أن الاحاد نتيجة لفصل العقل عن اتحاده الطبيعى بالارادة الأخلاقية وبالمشاعر . فحين تتحد هذه العوامل جميعا يستطيع الانسان أن يكون له يقين الايمان الطبيعى بحقيقة الاله الشخصية ، وبحرية الانسان الروحية . وهكذا يتمثل لنا عصر التنوير بوصفه ساحة قتال تصادم فيها الآراء المتخاصمة عن الاله فى صراع لا سبيل الى حسمه .

١ - آراء بيل فى المعارك الكبرى بين العقل والايمان

كانت عقلية بيير بيل Pierre Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) المعقدة الحسبة مزدوجة الوجه من حيث تركيبها ، فهى تنظر الى الورا ٠٠٠ الى الحوار الذى دار فى القرن السابع عشر بين الشكاك والديكارتين ، والى الامام ، الى عصر النقد والتنوير . وقد تعودنا على دراسة الوجه الأخير على ضوء ملاحظة فولتير القائلة بأن بيل هو أبو مجتمع العلماء والنائب العام « للفلاسفة » جميعا . واذا كان « بيل » قد وضع حقا الأساس لتناول عصر التنوير النقدي للتاريخ المقدس ، وللسلطة الكنسية وللأخلاقية الدينية ، فهو قد فعل ذلك داخل سياق مذهب الشك الايمانى . والانزعة الايمانية لا يمكن أن تكون فى نظر فولتير وديدرو موقفا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد ، بل هو مجرد حيلة مريحة فى لعبة الرقيب ومجمع الكرادلة . ومن ثم فقد اتخذوا نظرة ساخرة تماما من لجوء بيل فى كثير من الأحيان الى وضع كشف العقل النقدية جنبا الى جنب مع يقين الايمان اللاعقل . بيد أن شخصا

تربى على مونتاني وشارون والالهيات الكالفنية ، لم يكن يرى غضاضة
فى الابقاء على الايمان الحارق للطبيعة سليما لا يمس بين آثار اندمار التى
أحدثها العقل النقدى .

وربما كان لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach أقرب ما يكون
الى الصواب حين قال - من موقعه الممتاز فى القرن التاسع عشر - : ان بيل
ما زال يعتقد فى الاعتقاد ، وانه استخدم مذهب الشك ليكمل التصدع
بين البروتستانتية كايان ، والبروتستانتية كمذهب عقلى . وتحقيقا لهذا
الغرض عارض اتجاهات نيبنتنس العقلانية ومدرسة الفلسفة البروتستانتية
فى ألمانيا وهولندا . وأخذ بيل الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للايمان
على أنها تعنى أن الايمان لا يستند الى أساس أولى فى الفلسفة فحسب ،
ولكن على أنها لا تستتبع أيضا أى مذهب فلسفى ، ولا تقبل أى دفاع عقلى
أيا كان شأنه . فالاعتقاد والمعرفة أمران مستقلان ومنفصلان تماما ، بل
انهما فعلان متعارضان وأكد بيل استحالة التوفيق النظرى فى مواجهة
أية جهود سلمية تحاول ايجاد أساس مشترك للمساندة المتبادلة . « على
المرء أن يختار بالضرورة بين الفلسفة والانجيل . فاذا أردت أن تعتقد
فحسب بما هو متميز ومطابق للأشكال المشتركة ، خذ الفلسفة ودع
المسيحية . واذا أردت أن تعتقد فى أسرار الدين المستعصية على الفهم ،
خذ المسيحية واترك الفلسفة ، لأن الانسان لا يمكن أن يجمع بين البيئة
والغموض فى صعيد واحد (٢) » .

أو على الأقل لا يستطيع المرء أن يجمع بينهما على أساس أى توليف
مذهبى ، كما تدعى ذلك مذاهب انلاهوت المقدس والالهوية الفلسفية .
أما بيل نفسه فكان يؤمن إيمانا مجردا لا يدخل تحت أى اطار لاهوتى ،
كما كان يؤمن أيضا بالحد الأدنى المجرد من البيئة الطبيعية التى لم يتح
لها النمو أبدا لتصبح فلسفة . وقد وضع بيل معجما ، ولكنه لم يضع
دائرة معارف ، وكان موقفه الشحيح هذا فضيحة للالهيات المسيحية فى عصره ،
ومصدر ازعاج للفلاسفة الموسوعيين فى العصر الجديد . ولكنه كان يتفق
مع اعتقاده الكامن بأنه ينبغى للعقل أن يظل دائما متشككا ازاء التأكيدات

الدينية ، وأن على رجل الايمان أن يحنت بكل العهود ليبقى قانما بالأسرار
اللامتيزة واللامعقولة •

وكان بيل يشرح ميتافيزيقا ديكارت وفلسفته الطبيعية بحكم منصبه
بسيدهان كاستاذ للفلسفة • وكان ينظر الى فلسفة ديكارت الطبيعية على أنها
تفسير صائب للظواهر ، ولكنه ينكر عليها نفاذا الى الطبيعة الحقيقية
للحركة والزمان والأجسام • وجنحت به مطالعته المتأخرة فى تاريخ الفلسفة
الى موقف الشكاك ، وخاصة بعد أن درس مجموعة المنازعات التى تعشش
حول الأدلة المختلفة على وجود الاله • وبعد أن استعرض فى أيجاز الطرق
التوماوية الخمس للبرهان ، عرض بشئ من التفصيل الحجج الديكارتية
المستمدة من الحركة وبقاء الأجسام ، ومن فكرة الكائن اللامتناهى (٣) •
وذكر - على سبيل التعليق النقدي - أنه اذا كنا لا نعرف الماهية الحقيقية
للحركة والزمان ، فاننا لن نستطيع أن نكون على يقين من الأساس الحقيقى
للاستدلال على محرك أول وحافظ للأجسام • إما فيما يتعلق بفكرة الكائن
اللامتناهى فانها تكونت بواسطة العقل المتناهى نفسه حين ينتزع أوجه
النقص من فكرته الأولية عن كائن روحى • وهنا يصبح الاعتراض الذى
وجهه هوبس خطيرا ؛ اذ من الممكن أن يلزم عن الأصل الحسى لأفكارنا أننا
لا نستطيع أن نتصور شيئا روحيا على الاطلاق ، وبالتالى لن نستطيع
أن نتصور أى شئ لامتناه • وليس العقل قادرا على أن يختار عن يقين بين
النظرية الحسية عن أصل الأفكار ، والسلسلة الواهية من الاستدلالات التى
يصوغها الميتافيزيقيون العقليون من الفكرة الديكارتية عن الأفكار الروحية
الحالصة • ومن ثم ينبغى أن يبقى الانسان فى تعليقه الشاك للحكم فيما
يتعلق بالبرهنة على وجود الاله ، وكذلك فيما يتعلق « بعلاقته » بوصفه
خالقا ومدبرا للكون •

ومع ذلك يسلم « بيل » تسليما مشروطا بأنه اذا كان من الممكن اثبات
وجود الاله فلسفيا ، فان الاثبات يعتمد فى هذه الحالة على نور العقل
الطبيعى ، ويكون سابقا على معرفة الوحى الالهى • وقد أدى به فحصه
لمشكلة النور الطبيعى وأنماط الحقيقة والبيئة الى تعديل نزعته الشككية
الى حد ما • فحتى بعد خطيئة آدم ، تبقى شئ خير فى طبيعتنا (وأن يكن

غير جدير بالخلاص) : « عزم لا سبيل الى قهره أو الفائه . يتجه صوب . الحقيقة بوجه عام ، عزم يمنح عقلنا عن التسليم بنظرية تبدو له باطلة (٤) » . ويفترض عرض « بيل » العنيد للأخطاء أن العقل الانساني يؤثر الحقيقة على ما عداها . ومع ذلك فإن هذا الميل يتجه الى الحقيقة بوجه عام ، وينصرف عن مظهر الزيف ، ولا يستطيع المرء أن يستنبط من هذا الميل وحده صحة أية مجموعة خاصة من القضايا ، ولابد من وضع نوع متميز من البيئة اذا أراد العقل أن يقبل أية قضية جزئية على أنها صادقة .

ومن وسائل التغلب على هذه المشكلة أن نميز بين الحقائق الممكنة والحقائق الضرورية ، الأولى تقوم على حوادث في التاريخ الانساني ، أو في القرارات الانية الحرة . والحقائق الضرورية واضحة اما مباشرة أو بطريق غير مباشر . وبيل - على خلاف الشكاك المتطرفين - يعترف بوجود بعض الحقائق الضرورية الواضحة وضوحا مباشرا . وهذه الحقائق هي الأفكار المشتركة والمبادئ الأولى التي تحمل بينتها الخاصة ، وتنتج اليقين من خلال وضوحها الخاص . ومن الأمثلة التي يوردها بيل فكرة الحقيقة الفعالة للموضوعات بوصفها تطابقا بين العقل والطبائع الواقعية ، ومبدأ التناقض ، والقضايا القائلة بأن الكل أكبر من أي جزء فيه . مثل هذه الحقائق التي يمنحها النور الطبيعي لا سبيل الى دحضها - وهي مقبولة من الجميع ، أو على الأقل بين حكماء الناس . ويستطيع العقل أن يستخدم هذه الحقائق بوصفها مبادئ يقينية تماما لاثبات الحقائق الوسيطة ، سواء من خلال عملية تحليل أو من خلال تحليل التجربة . والشرطان المطلوبان للاستدلال الوسيط هما أن تكون الأدلة صارمة في حد ذاتها وألا يكون ثمة سبيل الى دحضها ، أو أن يكون من المتاح للعقل المنظم أن يعرف أن شيئا لا يمكن أن يقال لتأييد أية تأكيدات متناقضة .

ويشير بيل من فوره الى أنه على حين يلتقى الاحكام الموضوعي دائما مباشرة بالوضوح الذاتي في حالة الحقائق البينة ، فانهما قلما يلتقيان فيما نبذله من جهود استدلالية . ولا يتحقق الاستدلال الضروري الا في بعض المجالات المجردة الخالصة كالمنطق والرياضة ، ولكنه لا يتحقق أبدا في الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا حيث يتعلق الأمر بالاشياء الموجودة فعلا -

فهما لا يمكن اثبات الصلة بين الموضوع الواقعي ومبادئ الفكر الأولى اثباتا لا سبيل الى تنفيذه . « البينة صفة نسبية ، ولهذا يتعذر علينا أن نحدد - الا فيما يتعلق بالأفكار المشتركة - هل ما يبدو بينا لنا ينبغي أن يبدو كذلك لشخص آخر ؟ (٥) » وسواء أكانت العلاقة بين الجسم والمكان أو بين الجسم والروح ، فإن المطلب الذاتى الخاص بصلة واضحة مع المبادئ البينة مطلب لايجاب أبدا . ولقد بين الشكاك بطريقتهم فى توازن القوى أنه من الممكن أن يقال شيء معقول لتأييد كل من الجانبين ، وهكذا لا يمكن الوصول الى اليقين فى الاستدلالات الميتافيزيقية والفزيائية . وهناك افتقار مماثل الى اليقين فى المسائل العرضية الخاصة بالواقعة التاريخية ، أو القرار الالهى . ومنهج بيل المشهور فى « الشك التاريخي » عبارة عن المحاح جمل على الطابع الاحتمالى الصرف الذى تتسم به كل استدلالات التاريخ دون تمييز بين التاريخ المقدس أو اندنيوى .

وبهذا الأساس الابستمولوجى (المعرفى) يستطيع بيل الآن استبعاد مذهب الألوهية الفلسفى استبعادا منهجيا . ولم يكن خطأ ديكارت أنه سلم ببعض المبادئ « القينية » يقينا مطلقا ، بل أنه نظر اليها بوصفها وجودية ، وبأنها يمكن أن تتمر براهين مترتبة عليها عن الموجودات الواقعية . والواقع أن تلك المبادئ التى يتخذها عقلنا النظرى مبادئ مجردة ، ولا تستطيع أن تولد أية نتائج ضرورية وهى مجردة ولا وجودية ؛ لأن ديكارت أخفق فى النفاذ عبر الفكر الى الذات الواقعية المفكرة التى بقيت غامضة معتمة فى وجه النظر العقلى . وهذه المبادئ نفسها عقيمة من حيث المنهج اذا اعترف المرء بأن المنهج الشكى فى توازن القوى يجعل من المحال اصفاء الاقناع العقلى على جانب واحد من أية قضية . والاستدلالات الميتافيزيقية - تؤدى على أحسن تقدير الى الاحتمال لا الى نسق من الحقائق التى يبرهن عليها الاستنباط .

وعلى هذا النحو استبعدت المعرفة الميتافيزيقية بوجود الاله وطبيعته ، نتيجة للافتقار الى الحقائق الوجودية الضرورية المكتسبة عن طريق البرهان . والطريق الوحيد لتجنب هذه النتيجة هو : اما مراجعة نظرية البرهان الوجودى من أولها الى آخرها ، واما بيان أن الاله يندرج ضمن الحقائق

الفطرية والمعروفة بطريق مباشر . ولما لم يكن هناك أى مجهود لمراجعة نظرية البرهان الوجودى يلوح فى أفق «بيل» الفكرى ، فقد ركز على اضعاف الاختيار الأخير . وكان قبوله المتلطف الخالى من النقد لتقارير الرحالة عن غياب الدين ومفهوم الاله عند الشعوب البدائية – مدفوعا فى شطر منه بالرغبة فى بيان أنه لا وجود لمعرفة فطرية بالاله تسبق الأدلة جميعا . وكذلك كان اهتمامه بالحجج الالحادية وبالاغتراض الطبيعى القائل بكون مادى مكتف بذاته – يمليه المنهج الشكى الخاص بايجاد الحجج المناظرة التى ترد على أية تأكيدات تالهيية . وعلى هذا تبين أن حقيقة وجود الله ، لا هى واضحة وضوحا مباشرا ، ولا هى قابلة للاثبات .

وعلى كل حال لم يكن الغرض من موقف بيل النقدى هو تأييد الالحاد ، بل كان هدفه السلبي هو تقويض أى دفاع فلسفى ولاهوتى عن الايمان الدينى . أما على الجانب الايجابى ، فكان يسعى الى تقديم أخلاقية علمانية مستقلة عن مذهب الألوهية النظرى والوحى الدينى على السواء .

وإذا كان وجود الله يند عن قدرة تفكيرنا انطبيعية ، فأحرى بالفلسفة واللاهوت أن يكونا عاجزين عن تفسير الطبيعة الالهية وخلق العالم ، ومشكلة الشر . ولا تمنحنا خبرتنا بالظواهر الا قطبا واحدا من المقارنة ، أعنى علما له كمالات معينة وشرور معينة ، ولكنها لا تمنحنا أية وسيلة للوصول الى الله الخالق . فإذا سلمنا بالخطر الذى يفرضه مذهب الشك على أية معرفة بالطبائع الجوهرية – المتناهية واللامتناهية – لم يعد ثمة أساس لعلم الربوبية كما يدعى ليبنتس واللاهوتيون العقليون .

ويستخدم بيل فى « معجمه التاريخى والنقدى » (١٦٩٧) – استخداما ذكيا – نسقا من الاشارات المتقاطعة ، ليضع شبكة من المقالات التى تتناول مشكلة الشر . وبعد أن ينقد جميع المحاولات للتقليل من الشر أو اكتساحه فى الطوفان الذى يطلقه ليبنتس من الماهيات والتمائلات القانونية – ينتهى الى أن أكثر المواقف الفلسفية اتساقا هو مذهب المانوية القائل بالحرب الكونية بين المبدئين المتلازمين منذ الأزل : الخير والشر . ولا يستطيع المسيحي أن يتغلب على هذه النظرة بأية وسائل فلسفية ، وإنما بما يمنحه

الوحى الذى يقدمه لنا الاله الرحيم الأبدى بوصفه حقيقة الايمان الخالص . وهذا ما يتفق مع وصف بيل للايمان المسيحى بأنه « الالتزام بخضوع المرء لسلطة الاله ، والايمان فى خضوع بالأسرار التى طاب له أن يكشفها لنا أيا كان بعدها عن التصور ، وأيا كانت استحالتها فى نظر العقل ٠٠٠ فلنقل أيضا ان أمن أنواع الايمان هو ذلك الذى يشمل وفقا للشهادة الالهية – أشد الحقائق تعارضا مع العقل (٦) » وسواء أخذ هذا التصريح على سبيل التهكم ، أو على سبيل الايمان الحق ، فالنتيجة هى أنه فى مشكلة الشر ، وفى جميع القضايا الطبيعية الأخرى التى تتعلق بالله ، ترجح دائما كفة احتمالات الحجاج العقلى فى صالح الجاحدين .

ومع أن هذا الموقف قد يكون بوتقة ينصهر فيها فعل الايمان ، إلا أنه قد دل بيل على ما ينطوى عليه البحث عن أساس دينى للقواعد التى تحكم الفرد والمجتمع من تهور . وهو يمضى الى أبعد مما وصل اليه أسلافه الشكاك فى دفاعه عن استقلال الأخلاقية التام ، سواء عن الايمان الدينى ، أو عن أى نظرية فلسفية ولاهوتية تدور حول العلاقة بين الله والانسان . إذ لا يمكن أن يكون مع مفهومه عن الايمان والعقل أى أساس ألوهى ، أو دينى ، لقيام قانون أخلاقى طبيعى . ومن ثم فإن « بيل » يسلم بإمكان قيام مجتمع ملحد، ولكنه مستقيم من الناحية الأخلاقية (وإن حكم الدين بعدم جدراته) بشرط أن تحكمه قوانين عادلة صارمة . ويقوم دفاعه عن التسامح الذى يكاد يكون تاما فى المجتمع المدنى – على يأسه المتشكك من أى مضمون عقلى فى مذهب الألوهية والدين من جهة ، وعلى احترامه للتكامل الفردى فى عالم تتعدد فيه العقائد أو تختفى من جهة أخرى . والواقع أنه فى خلال المناقشة الطويلة التى دارت بين زعماء عصر التنوير حول التسامح ، لم تتم أية تفرقة دقيقة بين هذين الدافعين .

وكان بيل رائدا لديدرو وهيوم وكانت فى فصله للأخلاقية عن الميتافيزيقا العقلية ، وعن مذهب الألوهية النظرى ، وقد أنكر أن يؤدى استبعاد الميتافيزيقا بالضرورة الى تحطيم المبادئ الأخلاقية تحطيمًا كاملا ؛ إذ من الممكن أن تقوم المعرفة الأخلاقية بمعزل عن النظر الميتافيزيقى الى الله وإلى الخلود (٧) . وبهذا يتضح لنا الآن لماذا عدل بيل عن مذهب الشك

بحيث يسمح باليقين في بعض المبادئ الأولى ، وإن يكن قد حال دون تطويرها إلى مذهب ميتافيزيقي كامل . فهو لا يريد أن يعلن قصور العقل وخلوه من الحقائق تماما ، لأن معنى ذلك استبعاد أية حقائق أخلاقية . فبما تتمتع به من نور طبيعي يكشف لنا ، لا عن بعض المبادئ النظرية فحسب ، بل عن بعض الحقائق العملية أيضا . والحق أن أفكاره الواضحة المتميزة تظهر أساسا في المجال الأخلاقي . ومن الحقائق العملية الواضحة ما لا يقل في يقينه عن المبادئ النظرية القليلة التي نعتنقها مثل التزامنا بعرفان الجميل لمن أسدى إلينا معروفا ، والوفاء بالوعد ، والتصرف وفدا لما يمليه الضمير . وهذه البصيرة الأخلاقية الطبيعية يمكن إجمانها في نكرة العدل ، وهي فكرة مشتركة بين الناس جميعا ، ومن الممكن اتخاذها معيارا كليا للقرارات الأخلاقية . ولدننا معرفة طبيعية يقينية بشعاراتها الثلاثة الأساسية بالنسبة للحياة الفردية والاجتماعية وهي : أن نحيا حياة شريفة . وألا نؤذي أحدا ، وأن نعطي لكل إنسان حقه . ومع أن العقل النظري لا يستطيع أن يشيد مذهبا ميتافيزيقيا صحيحا ، إلا أن العقل العملي يستطيع أن يتخذ من هذه الشعارات مصدرا مستقلا لأحكامه الأخلاقية . وعلى الرغم من أن بيل يعترف بأن الله هو المصدر العلي الأخير لهذا التنوير الأخلاقي ، إلا أنه لا يريد أن يعلق المعتقدات الأخلاقية على أية معرفة طبيعية أو موحى بها من هذا المصدر .

وفيما يتعلق بالأخلاقية ، ينبغي أن تستند الأخلاق العلمانية المستقلة بذاتها إلى فكرة العدل ، وإلى الإلهية « بالبرلمان الأسمى للعقل والنور الطبيعي (أ) » . غير أن بيل يخفق في تحقيق كثير من التقدم لتطوير فلسفة أخلاقية تتمشى مع هذه التصورات العامة . وهو يقترح أن يكون هدف الفاعل الأخلاقي أن يحقق العدالة ، لتطابقها مع الضمير أو العقل في المجال الأخلاقي . وهكذا فإن وضعه هو وضع الرائد للفلسفة الكانتية . ومع ذلك فهو لا يشرح لماذا كانت العدالة مطلوبة لذاتها . وبعد أن حرر الأخلاقية من الإله ، يفشل في تحديد أي أساس دقيق لتنظيم الحياة الشخصية ولترويض القوة الاجتماعية وفقا لقاعدة كلية للعدالة . وهو يستطيع من خلال دراساته التاريخية لحالات فردية أن يبين أن الناس يتصرفون في أغلب الأحيان دون الرجوع إلى مبادئهم الأخلاقية العامة . والواقع أن بيل لا يستطيع - داخل هذا

'لاطار الشاك - أن يثبت لماذا تؤثر مثلنا الأخلاقية العليا - بصورة اجبارية -
فى مشاعر الأثرة والعادات الجائرة • ولأنه يقصر الاستدلال البرهانى على
المجال المجرد الجوهرى فإنه يجد من العسير عليه أيضا أن يبين الدلالة العينية
لِلوجودية تقواعه الأخلاقية •

ويدور أسهام بيل فى نزاع القرن الثامن عشر عن الاله حول ثلاث
نقاط أساسية : لا يمكن ولا ينبغي أن يكون للإيمان الدينى بالاله دفاع
عقلى ، سواء كان فلسفيا أو لاهوتيا ؛ لا يستطيع العقل الانسانى أن يقيم
برهانا ميتافيزيقيا على وجود الاله والطبيعة والعناية الالهية ؛ الأخلاقية
مؤسسة تأسيسا مستقلا فى النور الطبيعى للفهم العمل ، ولا تحتاج إلى
اعتماد من الدين أو من مذهب الألوهية النظرى • وهكذا يقدم بيل مزيجا
شخصيا الى حد كبير من الإيمانية والشك انظرى والأخلاقية العلمانية •

٢ - لاهوت فولف الطبيعى وفقا للمنهج العلمى

لم تشهد سنة ١٧٠٦ وفاة بيل فحسب ، بل شهدت أيضا استعلاء
كريستيان فولف Christian Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤) كرسى
الأستاذية فى جامعة «هال» • ومنذ ذلك الحين حتى زيارة فولتير لبرلين فى
منتصف القرن عندما كان النفوذ الفرنسى سائدا على الفكر الأوروبى - كان
فولف أبرز ممثل لعصر التنوير فى ألمانيا (٩) • اذ استطاع بمؤلفاته التى
تربو على ستين مجلدا فى العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفة أن يكون
أستاذ الجامعات الألمانية ، والشارح الرئيسى للمذهب العقلى الخاص بالمعرفة
الكلية • وليس من العسير إذا ألقينا نظرة عابرة على براهيته المتصلة ،
وفقراته المرقومة فى كتاباته أن نتصوره متحذلقا مختالا ينسج أفكاره فى
عالم من صنع أحلامه • بيد أن هذه الصورة لا تنصف هذا الرجل الذى
أساد به «كانت» مخلصا من أجل روحه المدققة ، وصرامة منهجه العلمى •
وتكشف الحواشى الدقيقة، التى ألحقها بمعظم أدلته الصورية، عن عقل دائب
النقد لذاته ، وعن أنه على وعى بالحاجة الى البحث التجريبى • وتنصف ثقة
فولف الديمقراطية فى منهجه بتردد عميق عن قدرة هذا المنهج على استيعاب

العالم التجريبي • وقد ترك هذا الشك بصماته على كتاباته جميعا ، بما في ذلك بحوثه عن اللاهوت الطبيعي •

ومهما يكن من أمر ، فإن المرء لا يستطيع أن يفوض مباشرة في لاهوت فولف الطبيعي ، اذ ينبغي أن ننظر إليه داخل السياق المتشابك لمفهوم معين عن الفلسفة والانطولوجيا (علم الوجود) • ومن الواضح من تعريف فولف الافتتاحي للفلسفة « بوصفها علم الممكنات من حيث يمكن أن توجد » أو من حيث ان لها طبيعة جوهرية .. من الواضح أن مذهبه مذهب في الامكان والماهية يلعب فيه الوجود دورا ثانويا (١٠) • ولكنه ليس فلسفة مجردة عن الوجود تماما ، وانما فلسفة يعنى فيها الوجود القابل للمعرفة وللارتداد المذهبي بالماهية الممكنة في المقام الأول ، ولا يسمح للوجود بالدخول اليها الا بفضل ارتباطه بهذه الماهية • والشيء الذي لا يتضح تمام الوضوح هو السبب الذي جعل فولف يستقر على هذه النظرة الماهوية ، دون أن يفرقه الواقع المتميز للوجود اغراقا تاما •

ويأتى شطر من تفسير هذا السبب من تراث «فولف» العقلي المعقد • فقد كان على الامام بمؤلفات الشكاك والتجريبيين النقدية ، وكذلك بتراث المذهب العقلي • وقد أقنعت حجة الشكاك باستحانة الدفاع – بطريق البرهان – عن معرفتنا بالعالم الخارجي الموجود ، سواء من خلال الاستنباط العقلي ، أو من خلال الاستدلال التجريبي ، ومن ثم استنتج أنه من المجازفة الشديدة اقامة فلسفته على الدعوى الخاصة بواقع الكون المادى ، وبقيت تعريفاته الأساسية محايدة حيادا متعمدا فيما يتعلق بالوجود المستقل لعالم يناظر أفكارنا • وهذا الحياد الناجم عن التشكك جنح به الى التركيز على الماهوى والممكن، دون أن يضع أية التزامات أولية على الموجودات المحسوسة • ومع ذلك فقد أقنعه العلماء والفلاسفة الانجليز بخطورة تجاهل الجانب الوجودى تجاهلا تاما •

ودعا فولف – على سبيل التوفيق – الى تزاوج ثلاثة أنواع من المعرفة : التاريخية ، والفلسفية ، والرياضية(١١) • المعرفة التاريخية معناها التأكد التجريبي الذى تكتسبه أساسا من خلال الخبرة الحسية والتجارب – من أن

أشياء معينة توجد أو تحدث . ويشيد فولف بهذه المعرفة بوصفها أساسا لكل فلسفة ، وعرضا دائما لكل تدليل استدلالى . ومع ذلك فانه يتأرجح بين قوله ان المعرفة التجريبية تؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك ان بعض الأشياء «توجد» فعلا ، وبين قوله انها تجعلنا ندرك فى شىء من التأمل ان لدينا «أفكارا» عن أشياء «يمكن» أن توجد . هذا الازدواج فى مفهومه للخبرة الحسية ناشئ عن حياده المعرفى الأساسى ، ويؤدى به الى الاستهانة بما تنطوى عليه هذه الخبرة من يقين . فاليقين التجريبي يتعلق بالواقعة المجردة (واقعية كانت أو مثالية) ولا يمتد الى السبب انكافى للواقعة . وبالتالي ينبغى أن يكون اليقين الفلسفى لاتجريبيا فى صورته السليمة الخاصة . وكل ذرة منه (على حد تعبير فولف) مستمدة من استخدام المنهج الرياضى الذى لا يجازف بشئ على الموجود الواقعى ، وانما يركز على الكمية المحددة للموضوعات الممكنة ، والعلاقات الماهوية . وهذا المنهج يمكن الفلسفة من تحديد الأسباب التى تجعل الموضوعات تأتى الى الوجود ، أو التى تجعل الوجود ممكنا - تحديدا يقينيا كاملا . ومن ثم ، فانفلسفة أولا دراسة للماهويات الباطنة ، أو المقومات الجوهرية ، وللأسباب الخارجية أو علل امكانية تلك المقومات الجوهرية . ولا يدرس الوجود فى الفلسفة الا من حيث يمكن استنتاجه عن يقين من البناء الجوهرى المعروف .

ولم يرفع فولف مطلقا تلك الثنائية الجذرية القائمة بين ضروب اليقين التجريبي وضروب اليقين الرياضى الفلسفى ، بين معرفة الواقعة ومعرفة الماهية الممكنة ، وهذه العلاقة الزوجية بينهما لا تقوم على مبدأ مذهبى موحد بل تقوم على وعى فولف الشخصى بحاجته الى هذين التناولين معا . ويحول بينه وبين تحقيق رغبته فى تأسيس الفلسفة على أساس وجودى من التجربة ما يصطدم به من النقد الشكاك ، ولهذا فانه مرغم على أن يضع اليقين الفلسفى فى الماهيات الممكنة والاسباب الكافية . ومع ذلك فانه ليس على استعداد لمسيرة ليبنتس فى التقلب على التفرقة بين حقائق الواقع وحقائق الماهية متوسلا بمبدأ السبب الكافى . فليبنتس يعترف لهذا المبدأ بالأولوية مادام يعبر عن القانون الدينامى الخاص بالماهيات شبه المستقلة التى ينبغى أن يعتمد عليها الاله من حيث انها تتحكم فى خلقه للعالم الموجود . أما فولف فىرى أن الماهيات مؤسسة فى العقل الالهى دون أى التباس ، وأنها لاتمتنع

بما يشبه الاستقلال . ومن ثم ، فإن مبدأ السبب الكافى يستطيع أن يعطى الروابط الجوهرية أو أسباب الوقائع ، ولكنه لا يستطيع أن يقدم أى يقين استنباطى. يتعلق بالوقائع الفعلية نفسها ، أو بالانتاجات الوجودية للارادة الالهية . فليس هناك أساس موضوعى محدد يشكل قرارات الاله الوجودية، ويسد الثغرة فى نسق الانسان الفلسفى . وهكذا ينبغي أن يبقى مبدأ السبب الكافى تابعا لمبدأ التناقض ، ذلك المبدأ الذى يقدم لنا يقينا لاشك فيه - على الأقل - عن الاتساق الداخلى وامكانية السمات الجوهرية من حيث هى كذلك .

وتمشيا مع هذه النظرة الى الفلسفة ، يعرف فولف الانطولوجيا بأنها علم الوجود ، أى علم ما يمكن أن يوجد أو ما لايرفضه الوجود . وهو فى أساسه علم الماهية ، أو هو « ما يتصور أولا عن الوجود ، والذى يحتوى على السبب الكافى لانتفاء الجوانب الأخرى إليه فعلا ، أو امكان انتمائها اليه » (١٢) . فالانطولوجيا علم محدد ، لأنه يقصر نفسه على دراسة الوجود بوصفه ممكنا أو مركبا تركيبيا ماهويا - فهو المجال الذى يمكن فيه الحصول على يقين رياضى صارم . ويظهر الوجود فى الانطولوجيا بصورة منحرفة بوصفه مكملًا للمكانية ، أو بصورة سلبية بوصفه المقدم لمعيار عدم - الرفض . أما بوصفه الفعل المعروف بالمباشر لشيء ما ، فانه لا يدخل فى نطاق الانطولوجيا التى تظل مجالا لاوجوديا .

وبسبب هذا الطابع اللاوجودى للانطولوجيا ، أو للميتافيزيقا العامة ، يطلب فولف أن تحدد ثلاثة أقسام خاصة من الميتافيزيقا مبادئ امكان الوجود فى المناطق الرئيسية الثلاث من الوجود - فعمل الكون (الكسمولوجيا) Cosmology يدرس أسباب الوجود فى العالم الممكن المادى ، وعلم النفس يستنبط الروح بوصفها السبب الكافى لوجود الأفعال النهائية ، واللاهوت الطبيعى يبرهن على الاله بوصفه أساس وجود صفاته وأحواله ، وكذلك بوصفه أساس وجود العالم. ويفترض اللاهوت الطبيعى هذه العلوم الأخرى. فمن الانطولوجيا يستمد مبادئه العامة واتجاهه ، ومن الكسمولوجيا يتخذ أساسا فعليا فى العالم المادى ، ومن علم النفس أساسا فى الروح ، وبصورة خاصة فى الكمالات الروحية التى تساعدنا على معرفة طبيعة الاله .

غير أن فولف يفسد هذا الترتيب المحكم للعلوم الميتافيزيقية بأن يلاحظ أن اللاهوت الطبيعي هو أول ما يبرهن على واقع موجود ، وعلى أننا من خلال العلة الأولى وحدها نستطيع أن نكتسب المعرفة الفلسفية بالموضوعات الأخرى من حيث هي موجودة . فهنا أيضا يعوقه مرة أخرى ذلك التصدع بين الألفة التجريبية بالأشياء الموجودة ، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن تقوم على فهم أولى لأسبابها الجوهرية الكافية . وأيا كان الارتباط الوثيق الذي يمكن أن ترتبط به الكسمولوجيا وعلم النفس العقلي مع العلوم التجريبية بالأشياء الموجودة ، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن بإمكانية الوجود في الحالات المادية والذهنية . ولا يستطيع الفهم الميتافيزيقي الخاص للأشياء بوصفها موجودة فعلا أو للماهيات المتناهية كما تستتبع فعلا الحالة الممكنة للوجود - لا يستطيع هذا الفهم أن يتحقق إلى حد ما في الكسمولوجيا وعلم النفس ، وأن يمتد إلى فلسفة عملية إلا بعد أن يضح اللاهوت الطبيعي الوجود الضروري الفعلي للسبب الكافي النهائي للأشياء .

ومن خلال الضرورة المذهبية اذن ، يعلق فولف أهمية حاسمة على مسألة كيفية اثبات وجود الله داخل اطار ضروب اليقين اللاوجودية . ويدل على هذا الاهتمام أنه ألف كتابين متميزين في مجموعته اثلاينية عن اللاهوت الطبيعي : أحدهما ليقدم دليلا بعديا على وجود الاله وصفاته مستمدا من امكان العالم ، والآخر ليثبت وجود الاله من فكرة الكائن الاكمل ، وليثبت صفاته من طبيعة الروح (١٣) . وكان ممتنعا عن النظر إلى الطريقة الأخيرة بوصفها طريقة أولية غير كافية لأنها تستند إلى برهان على إمكانية الكائن الاكمل مستمد من تأمل روحنا . ولكنها أولية بمعنى أن وجود الاله مستمد من معرفة أن ماهيته تقتضى بالضرورة فعل الوجود هنا .

وقد قدم فولف لهذين الدليلين باستعراض نقدي لبعض الحجج الشائعة . وكان رأيه أنها : اما مصادرة على المطلوب ، واما أنها ترد إلى الدليل الأنطولوجي الديكارتي . وهكذا فإن اهابة التقوين Pietists الشعبية ببينة الغائية في العالم ، تفترض صراحة نظرية تأليهية عن الاله بوصفه صانعا للعالم . وعلى الرغم من أن فولف لا ينكر وجود الغائية ، إلا أنه يصر على أن أي تفسير

غائي للطبيعة ينبغي أن يأتي بعد اللاهوت الطبيعي ، على ألا يتخذ دليلا على وجود الله . أما فيما يتعلق بالتوكيد الذي يضعه أتباع نيوتن على النظام الكوني ، فلا يمكن استخدامه بصورة حاسمة في انلاهور الطبيعي الا بعد اثبات أن هذا النظام ممكن ، وأن التشبيه بالصانع يمكن أن يطبق على الخالق اللامتناهي . فضلا عن ذلك يتفق فونف مع ليينتس على أن الدليل الديكارتي القائم على فكرة الكائن الأكمل ، دليل ناقص حتى تثبت إمكانية مثل هذه الطبيعة .

ويمكن وضع الدليل البعدي ببساطة على هذا النحو :

« الروح الانسانية موجودة ، أو نحن موجودون . ولما كان لكل شيء سبب كاف يجعله موجودا بدلا من أن يكون عدما ، فلا بد من اعطاء سبب كاف لوجود أرواحنا ، أو لماذا نحن موجودون ؟ وهذا السبب اما أن يكون فينا أو في كائن آخر مختلف عنا . ولكن اذا اعتقدت أن سبب وجودنا قائم في كائن ، وسبب وجود هذا الكائن قائم بدوره في كائن آخر ، فلن تصل الى السبب الكافي الا اذا توقفت عند كائن يكون السبب الكافي لوجوده في نفسه . وعلى هذا فاما أن تكون نحن أنفسنا هذا الكائن الضروري ، أو أن هناك كائنا ضروريا آخر مغايرا لنا . وبالتالي ثمة كائن واجب الوجود ، (١٤) .

وأيا كان الأمر ، فإن جوانب معينة من هذا الدليل تجعله أشد تركيبا . وأكثر عرضة للشك من حيث طابعه البعدي مما قد يبدو لأول وهلة . ولما كان «كانت» وأتباعه من الفلاسفة قد استخدموا هذا الدليل نموذجا من الناحية التاريخية على الحجج البعدية جميعا ، فهو يستحق منا تحليلا نقديا مفصلا .

ويلفت فولف نفسه من فوره الانتباه الى الحياد المعرفي الذي تتسم به نقطة البداية . ومع أنه يصفه بأنه دليل مستمد من إمكانية العالم ، ومن أرواحنا ، إلا أنه لا يلزمنا بشيء عن الوجود الواقعي للعالم المحسوس . وحتى فيما يتعلق بالإنسان يظل هذا الدليل موضوعا بلا تحديد بين نقطة

بداية في الروح الانسانية (بما لها من جسد واقعي) ، وبين نقطة بداية أخرى في الذات (بما فيها من أفكار عن الأشياء المحسوسة) . وما تبدأ به هو تأكيد بديل عن شيء موجود ، يظل فعله الوجودي دون توضيح . ويوصى فولف بهذا اللاتعين كوسيلة لتحاشي النزاع بين المثاليين والماديين والشكاك . ولكن الواقع أن هذا الموقف المزدوج من الشيء الموجود يحرمه من اتخاذ نقطة بداية فلسفية مخصصة في موجود فعلي . وتأكيد وجود شيء ما تأكيد على مستوى فلسفي أدنى *infraphilosophical* لا يثبت وضعه الفلسفي ؛ وفضلا عن ذلك فإن التأكيد الوجودي لا يستبعد الاختيار الشاك للبقاء في حالة تعلق ، والانغلاق الى الأبد في تجربة خاصة لا تستطيع أن تقرر بين الذات والروح بوصفهما موجودين .

ويعتمد هذا الدليل على الصدق الوجودي لمبدأ السبب الكافي . وهذا المبدأ – وفقا للتعريف الذي نجده في أنطولوجيا فولف – هو ما به نعرف أن شيئا ما موجود . ولما كنا نطالع شيئا من المعرفة في معنى انسبب الكافي نفسه ، فانه يتمثل أكمل تمثيل في ادراكنا الواضح للمقومات الجوهرية لشيء ممكن . وبالتالي ، يقيم فولف في الأنطولوجيا قبوله الصوري للمبدأ العام للسبب الكافي على أسس لا وجودية : مثل التجريد الرياضي ، والافتقار الى رفض التجربة ، وخاصة ، على الدافع الطبيعي لتعلق الانساني الى وضع سبب (١٥) . ومع ذلك فانه يمنحه في لاهوته الطبيعي مضمونا وجوديا . فالمصدر الوحيد لمعرفة الوجود الذي يسبق اثبات وجود الله ، وبالتالي فهو مصدر الدلالة الوجودية لهذا المبدأ – هو وعينا التجريبي العاذي بالتسلسل السببي . وهذا الوعي يبقى في مستوى فلسفي أدنى ، ولا يمكن أن يتحول الى معرفة فلسفية معتمدة عن تطبيق مبدأ السبب الكافي على حالات وجودية للربط بين شيء وآخر .

والدليل بوضعه ذاك ينتهي الى كائن واجب الوجود ، وان لم يكن هذا الكائن هو الله بالضرورة . فالبرهان الذي يضعه فولف يؤدي الى صفة الضرورة التي ينبغي بعد ذلك أن تثبت انتماءها الى اله موجود . ولكي يتم هذا الانتقال ، يثبت فولف أولا أن الكائن الضروري موجود بذاته *ens a se*

أى انه كائن يتمتع باستقلال وجوده عن أى شىء آخر . فالموجود الضرورى يكون سبب وجوده الكافى فى ماهيته الخاصة ، ومن ثم فانه يوجد بقدرته الخاصة ، أو أنه يتمتع باستقلال الوجود . ويلزم عن ذلك أن للموجود المستقل السبب الكافى لوجوده « فى ذاته ولذاته » بمعنى « فى ماهيته ومن ماهيته » . وهنا بالضبط يفلت فجأة زمام معرفة فولف الفلسفية بالوجود - حين نعرف أن الماهية الالهية تمنح وجودها من نفسها . فمن اضطرابنا العقلى الناشئ عن كوننا عاجزين عن تصور واجب الوجود لذاته إلا بوصفه موجودا ، ننتهى فى يقين فلسفى الى ضرورة وجوده الواقعية . ولا يأتى هذا الارغام بسبب بعض ما تتضمنه نقطة بدايتنا فى الروح أو الذات ، بل بسبب التعينات الجوهرية المتميزة التى نعرف أنها تكون ماهية هذا الكائن الواجب الوجود .

ولهذا السبب - يدخل فولف فى قلب تناوله البعدى للاله هذه القضية : « الموجود بذاته موجود لأنه ممكن (١٦) » . ويحذر فولف - مخالفا فى ذلك لبينتس من أن الوجود الواقعى لا يمكن أن يستنبط من الامكان بوجه عام ، أو من مجرد أية ماهية ممكنة فى الواقع . والعناصر الجزئية التى تؤلف ماهية الموجود المستقل هى وحدها التى تمنحه ميزة الوجود الخاصة لأنه « هذه » الماهية الممكنة . وهذا معناه أن فولف يجعل نقطة بدايته البعدية تابعة لتحليله الأول *a priori* للتعينات الجوهرية للموجود بذاته ، وأنه يقيم معرفته بوجود الاله الواقعى الضرورى على الاكراه العقلى الذى يؤدى اليه هذا التحليل التصورى . وهذه النتيجة الوجودية لم تستنتج من موجود متناه ، بل تستنبط من الماهية الضرورية اللامتناهية . وبرهانه بعدي من حيث انه يبنى فحسب كومة متصاعدة من الاسباب الجوهرية الكافية ، ولكنه يصبح أوليا فى استمداده للوجود الالهى من مقتضيات السبب الجوهرى الأخير . وهو بوصفه برهانا وجوديا على الاله يصدر عن المطالب الخاصة للماهية الالهية . ومن ثم فهو أولى بطريقة ضمنية .

وعلى فولف قبل أن يجعل الموجود المستقل هو الاله المتعالى - أن يثبت أنه ، لا العالم المحسوس ، ولا الروح الانسانية ، موجودان بذاتهما . فامكان

العالم يلزم عن أنه مؤلف من عناصر ليست هي العناصر الوحيدة التي يمكن تصور وجودها كما يلزم أيضا عن تتابع وجوده في الزمان ، أما امكان النفس (أو امكان الذات وتمثلاتها) فيلزم عن تضاييف أفكارها مع عالم جزئى - يكون لا وجوده ممكنا . وفى كلتا الحالتين يعول فولف على حجج خارجية وعلى معيار القدرة المجردة على التصور ، اذ أنه لا يملك بعد الوسائل المتاحة لفحص العلاقة الباطنة بين الماهية وفعل وجود الاشياء فى التجربة . وهو لا يثبت فعلا أن الانية تنتمى الى كائن يتنزه عن انديمومة المتتابة ، وعن امكان وجود مقومات أخرى بالقوة فى طبيعته ، أو أن معرفة الممكن فى ذاتها فعل ممكن .

وأخيرا فانه يقرر أن الكائن الضرورى المستقل هو هو الة الكتاب المقدس الذى يعد تعريفه الاسمى هو : « الموجود بذاته » ، وفى هذا التعريف يدخل السبب الكافى لوجود هذا العالم المحسوس ووجود نفوسنا . ويختم فولف هذا الجزء من بحثه بختام ظافر حين يصل الى هذه النتيجة ، وهى : « . وبالتالى ففى اللحظة التى يسلم فيها بالماهية الالهية يسلم بوجودها فى نفس الوقت (١٧) » ، ومع ذلك فان هذا لا يجيب عن سؤال كانت الجريء عما اذا كانت عقولنا المتناهية تستطيع أن تعرف عن يقين أن عملية التثبيت هى فى المجال الفعلى للوجود ، أو فى المجال التصورى الخالص .

والنتيجة العامة التى تشير إليها هذه الملاحظات النقدية هى أن فولف قد عاد الى الوضع التصورى للوجود . ولم يكن هذا راجعا الى ضرورة باطنة تؤثر فى كل ضرب من ضروب الاستدلال البعدى على الاله ، وانما لأن برهانه الاول لم يكن بعديا فى بنائه على نحو حقيقى . ولأن نقطة بدايته الفلسفية ومبادئ البرهان لم تكن مؤسسة على الخبرة الحسية والعقلية بالعالم المادى الموجود ، كان لزاما عليه أن يهيب اهابة مستترة بقوة أولية *a priori* ماهية ضرورية مستقلة ابتغاء تسليم بالوجود . وقد أسدى كانت خدمة فى كشفه لهذه العملية ، ولكنه استمد منها ذلك التعميم غير المعتمد بأنه ينبغى لكل استدلال بعدي على الاله مستمد من العالم المحسوس أن يتطابق مع النموذج الذى وضعه فولف .

ولكى يمهّد فولف لدليله الأنطولوجى أو الأولى فى زعمه على وجود الاله ، يستخدم كفتح له تصور « واقع » ، ليثبت أن أكمل موجود ممكن ، وأن هناك درجات فى الوجود (١٨) . ويمضى فولف فى تعريفه للموجود الاكمل *ens perfectissimum* بأنه هو ذلك الموجود الذى تنتمى اليه كل الوقائع الممكنة معا *compossibles* فى أعلى مرتبة على الاطلاق . فالموجود الكامل اذن هو الكائن الأعلى تحقّقاً فى الوجود *ens realissimum* بالمعنى الحرفى والفنى لطبيعة جوهرية تتيح للوقائع جميعاً أن تتجمع تجمعا تاماً . وبهذا التعريف ، يلغى فولف الرجوع الى معيار المعرفة الحسية الخالصة . وبهذا يستطيع أن ينتقل خفية ، من العقل الى الشروط الواقعية، أو الى تأكيدات الوقائع ، ويستطيع أن يثبت الامكانية انواقعية للموجود الاكمل ؛ بأن يذكر أن (تصورنا) لأعلى مرتبة من مراتب الواقع تستبعد كل النقائص ولا تسمح لشيء أن ينفى من نفسها . فالموجود الاكمل ممكن حقا ما دام لا ينطوى على أى تناقض ، وهو واقع ايجابى صرف لا يشوبه أى سلب لذاته .

أما فيما يتعلق بالوجود ، فهو احدى الوقائع أو الكمالات المعروفة حقا المنتمية الى الموجود الماهوى . وكما أن هناك مراتب للكائنات أو للطبائع الماهوية ، فهناك أيضا مراتب للوجودات ، أو للوقائع ، فى تلك الطبائع . والتقسيمان الرئيسيان هما : الوجود الممكن ، والوجود الضرورى . ويرد وجود الشيء الممكن الى حالة ممكنة لماهيته ، على حين أن وجود الموجود الضرورى يتصور وفقا لصفة ضرورية تتصف بها مثل هذه الطبيعة الماهوية . وفى سلم الوقائع الوجودية يعتلى الوجود الضرورى المقام الأعلى ؛ اذ أن عقلنا لا يستطيع أن يتصور ما هو أعظم منه . وهنا يلجأ فولف صراحة الى معيار قابلية التصور .

ويستطيع فولف بعد أن اتخذ هذه الخطوات التمهيدية أن يقدم برهانه الوجودى المعدل ، هذا اذا سلمنا بتعريف الله على أنه الموجود الأكمل .

« يحتوى الله على جميع انواقائع الممكنة فى أعلى مرتبة على الاطلاق ، ولكنه هو ذاته ممكن . ولما كان الممكن يوجد ، فمن الممكن أن ينتمى الوجود

إليه ؛ وبالتالي ما دام الوجود واقعا ، ولما كانت الوقائع متماكنة ، ومن الممكن أن تنتمي معا إلى موجود ، كان الوجود واقعا في فئة أنواقائع الممكنة معا ، وفضلا عن ذلك فإن الوجود الضروري من أعلى رتبة على الإطلاق ، ومن ثم فإن الوجود الضروري ينتمي إلى الله أو - والمعنى واحد - الله واجب الوجود (١٩) ، •

وفي تمهيد هذا البرهان يخفق فولف في تقديم أساس وجودي لمراتب الواقع ، ولحضور الوجود المتماكن مع ضروب الواقع الأخرى وتفوق الوجود الضروري أو القابل للمحمولات attributive ولكنه لا يتردد هذه المرة بين ما إذا كنا لا نتصور إلا الرابطة الضرورية المثالية للوجود مع الماهية الإلهية ، أو أننا نعرف أن الماهية الإلهية موجودة حقا ، ذلك أن هذين الرأيين يندمجان اندماجا وثيقا في اللاهوت الطبيعي الذي يتناول الوجود بوصفه « واقعا » لماهية ضرورية ، وبالتالي بوصفه قابلا للتصور في حدود صفة تنبع من تلك الماهية • وهنا تملك فلسفته أخيرا ذلك النمط الوحيد من المعرفة الوجودية الذي يتفق مع اتجاهها إلى إضفاء طابع الماهوية على الوجود القابل للمعرفة بدلا من تعريفه تعريفا تاما من كل مضمون • وهذه « الماهوية للوجود الإلهي » هي وحدها التي تسمح لفولف باستنباط وجود الله من تصور ماهيته *existencia ipsi [Deo] essentialis est* (وجود الله هو نفسه وجود ماهيته) (٢٠) ، غير أن الوجود - منظورا إليه على هذا النحو - مستمد من التعريف المجرد لواقع ، لا من تجربتنا عن الأشياء الموجودة ومضموناتها •

ولقد كان نقد كانت التالي للاهوت الطبيعي موجها من الناحية التاريخية ضد فولف ، وإن كان كانت نفسه يعتقد أنه ينطبق على كل مذهب نظري عن الله . وهو يتفق مع فولف على أن كل الأدلة يمكن أن ترد إلى الأدلة المستمدة من الامكان (والنظام) ومن فكرة الوجود الأكمل • ولكنه أشار إلى أن أدلة فولف لا تعد بعدية إلا بالمعنى الذي ذهب إليه مستر بكويك في رواية ديكنز الشهيرة بهذا الاسم - أي من حيث أنها تستمد مادتها من عقلنا • ولم يجد كانت أية صعوبة في عرض تماثلها الأساسي وطابعها الأولي *a priori* ،

وان لم يحلل فكرة فولف عن « الوجود بذاته » تحليلا كافيا ، كما أنه لم ينظر في أنماط الاستدلال الأخرى على الله . ولكنه قصد الى صميم المسألة حين ذكر اخفاق فولف في اقامه أية صلة بين الوجود المعروف تجريبيا ونظرية الوجود بوصفه واقعا ينتسب الى الماهية . وهذه الثغرة تركت كانت وهو يتساءل : هل يمكن أن يمتد الوجود المعروف للإنسان الى ما وراء الموجودات القائمة في علمنا التجريبي ؟ وتساءل كانت أيضا - بالإشارة الى عبارة فولف الأخيرة في برهانه الثاني - : هل من الجلي أن « تصور » عقلنا الانساني ، الموجود على نحو عقلي ولا تجريبي خالص ، بوصفه واقعا ضروريا في اكمل ماهية هو نفسه « كمعرفتنا » ان الله واجب الوجود ؟

وقد توسع فولف أيضا في نظرية عن الصفات الالهية والقدرة الخلاقة ، وذلك لكي يضيف طابعا وجوديا على الكسـمولوجيا وعلم النفس والعلوم الأخلاقية العملية . ولكنه كلما توغل في مشكلة البرهان على العالم الموجود من خلال الله ، بوصفه سببه الكافي ، ازداد ميله الى الاتفاق مع التجريبيين ومعاصريه من رجال عصر التنوير على أن الاستنباط الوجودي الصارم مستحيل . ولكي تفسر العالم المتناهي على أنه موجود ، ينبغي أن نلجأ في وقت واحد الى صفات ثلاث : العقل والقوة والارادة . فالعقل الالهى يستطيع أن يفسر الامكانية الباطنة للأشياء ، والقوة الالهية تفسر امكانياتها الخارجية ، أو تأسيسها في علة متكافئة موجودة . بيد أن فولف لم يدافع عن قدرة الله الا بوصفها « امكانية اخراج - ما هو ممكن في حد ذاته - الى حيز الفعل (٢١) » . أما الانتقال من هذه الامكانية الى الاحداث الفعلى ، فلا يتم الا بواسطة الارادة الالهية - وهنا يفترق فولف عن ليبنتس بانكاره أن تكون الارادة مجرد مصدقة على القدرة الالهية . فالارادة هي قوة الله الوجودية الأساسية لخلق الموجودات ، وهي شئ لا سبيل لنا الى تعليله على الإطلاق ، ذلك أن عقلنا لا يستطيع أن يفهم ، أو أن يدخل في نطاق أنطولوجيا الأسباب الكافية ارادة هي فعلية خالصة ومتأنية في عملياتها . ومن ثم فان العلة الأخيرة للوجود الفعلى للأشياء الممكنة تند عن المنهج العلمى الصارم .

غير أن الفلسفة لا تقف عاجزة تماما دون هذه المهمة . فثمة فرق بين تقديم الأسباب الاستنباطية الخالصة لوجود عالم « ما » ، وبين تقديم

الأسباب المناسبة لخلق « هذا » العالم المعين . ومع أننا لا نملك مبدءا يقينيا من الناحية الفلسفية للنفوذ الى قرار الله الحر بخلق عالم ما ، الا أننا نستطيع افتراض هذا القرار ثم تقديم سبب مناسب *ratio quaedam convenientiae* لاختياره تحقيق هذا العالم المعين (٢٢) . وهذا السبب المناسب أو شبه – الدافع ، يتألف من تمثيل الأفضل ، أعني الجمع بين الأفضل موضوعيا ، أو في ذاته ، والأفضل ذاتيا أو بالنسبة الى الله ، وبدلا من متابعة وصف ليبنتس للسبب الموضوعي في حدود ملاء من الماهيات ، يتناوله فولف على أنه تلك المجموعة من الأفكار التي ترضى « عقله » تمام الرضا ، وتطيب لارادته من حيث هي علامة طبيعية ورمز مرئي على الكمال الالهي . وهكذا نرى في نهاية الأمر ، أن السبب الموضوعي ليس قاهرا تلفعل الالهي ، وأنه يقاس بدافع الارتياح الذاتي ، ذلك الدافع الذي يمكن أن نفترض – على نحو مناسب – (دون أن نعرفه معرفة صارمة على الإطلاق) أنه أعظم تعبير مرئي عن الكمال أو المجد الالهي .

نستطيع إذن أن نصوغ القانون المناسب باختيار الله الخاص للأشياء على هذا النحو « ما يتمثله الله لنفسه على أنه الأفضل سواء في ذاته ، أو في علاقته بنفسه – يكون هذا هو ما يريده (٢٣) » . أما أن هذا اتقانون يبقى مبدءا شكليا لما هو مناسب ، لا وسيلة الى البرهان الاستنباطي ، فهذا ما تشير إليه دعوى فولف . (التي تتعارض هذه المرة أيضا مع ليبنتس) بأن الله يستطيع أن يخرج الى الوجود الفعلي المتأني عوالم أخرى ، بالإضافة الى أفضل عالم ، بل يستطيع أن يحقق الممكنات جميعا . ولما كان الله مكتفيا بذاته اكتفاء مطلقا ، فانه يتنزه عن الاكراه الموضوعي الذي تفرضه التركيبات الماهوية . فأفضل عالم من الوجهة الموضوعية يتفق مع كماله الخاص ، ولكن الفعل الخالق يظل معجزة ووضعا حرا لشيء يكمن سببه الكافي للوجود مختفيا في الارادة المتعالية لاله حر . ومن هنا يرفض فولف اقامة الالتزام والفضيلة والخير الأخلاقي الاسمي على ارادة الله ، وانما يمنحها أساسا باطنا تماما في الطبيعة الانسانية وفي كمالها الذاتي ، حتى ولو أعادنا نشاطنا الأخلاقي الى الله .

ولقد كان المثاليون الذين أعقبوا « كانت » مبهورين بالدور الوظيفي

الذى ينبع لاهوت « فولف » الطبيعى فى مذهبه كله ، فهو (آى فولف) حين لا يكون مصابا بمشكلة الوجود الممكن التجريبي ، وبالحرية الالهية - يكون متحمسا للأثر ألرجى للاهوت الطبيعى فى العلوم النظرية ، ولعمله البنائى فى الفلسفة العملية (وان لم يثبت الأساس الذى يقوم عليه واجبنا) • وكان أمله معقودا على الصفات الالهية ، أو على الوقائع بوصفها الممكنات الأولى التى يمكن استخلاص معرفتنا بالأشياء استخلاصا أوليا *a priori* من أسبابها النهائية • ويستطيع اللاهوت الطبيعى أن يمنح انعقل الخالص نورا خاصا ، وأن يمكنه من متابعة التطور الكامل لفكرة الوجود وأسبابها الكافية (٢٤) • ومن ثم يستطيع المرء أن يقيم مذهبا كاملا من الفلسفة يشمل التركيبات الجوهرية وروابط الأشياء جميعا ، والوجود الالهى ، وامكانية الأحوال الممكنة للموجودات الأخرى ، وربما استطاع أن يضع تفسيراً موحدا لوجودها الفعلى • ويرى هيجل أن تقصير فولف عن بلوغ هذا المثل الأعلى راجع الى استبقائه لارادة انهاء حرة لا سبيل الى تعليلها ، كما يرجع أيضا الى تردده فى رد الوجود التجريبي الى نظرية الوقائع أو أحوال الفعلية الجوهرية • وقد رفع هيجل هذه التحفظات باخضاعه الاله والوجود لنقانون الديالكتيكي (الجدلى) للمطلق •

على أن أعجب فصل فى تاريخ الفلسفة الغولفية لم يكن هو تناول « كانت » اللفظ لها ، أو ما اعترأها من تحول على يد هيجل ، بل كان تغلغلها الظافر فى الفلسفات المسيحية الاسكلانية للقرنين الثامن والتاسع عشر (٢٥) . ومع أن الاسكلانيين كانوا يرتابون فى موقف فولف عن الحرية الالهية وبعض النقاسات اللاهوتية الأخرى ، الا أن الكثيرين منهم رحبوا بتقسيماته للفلسفة وبمفهومه للأنطولوجيا وعلم النفس ، وباستخدامه للسبب الكافى ، وبلاهوته الطبيعى الأساسى • وكان يبدو أن حظ اللاهوت - بعد أن أعيدت صياغته على نحو أكثر بعدية - يقدم ملاذا آمنا فى الوقت الذى كان فيه الجناح المتطرف من عصر التنوير ينكر الله ، وكان « كانت » يتشكك فى جميع البراهين النظرية على وجود الله • ولم يكن حياد فولف هى نظرية المعرفة وموقفه المزدوج من الوجود - يبدو هاما فى نظر كثير من الكتاب المدرسين • وفى اللحظة التى كانت المغامرة العقلية فى اللاهوت

الطبيعى تقترب من نهايتها ، بدأ كثير من الكتاب المدرسين يستخدمون تناول فولف غير المعتمد للاله من خلال الاسباب الكافية والضرورات الجوهرية . وحين فعلوا ذلك ، لم ينتهكوا منهج اتواقعية فحسب ، بل عزلوا أنفسهم أيضاً بلا مبرر عن التيار الرئيسى فى البحث الفلسفى عن الله .

٣ - مذهب الآلوهية العلمى عند فولتير

من الممكن أن نلاحظ فى فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ذلك الانتقال التدريجى لعصر التنوير من المفهوم الرياضى /الاستنباطى للعقل الخالص الى النظرة التجريبية للعقل وفقاً لنموذج الذى تقدمه العلوم الفيزيائية والبيولوجية . وقد كان لهذه النقلة تأثير ملحوظ فى اندعائى الخاصة بإمكان قيام معرفة انسانية بالله ، خاصة وأنها أشد تواضعاً عند فولتير منها عند فولف . ومع أن الأول يتحدث عن اثبات وجود الله ، فإن فكرته عن البرهان هى الطريق الذى يسلكه التدليل التجريبى متجنباً - فى نجاح - أية تناقضات شكلية ، ومحققاً درجة عالية من الاحتمال بوصفه تفسيراً حُرَّتنا . فلقد بقى فولتير غير مقتنع بسلسلة الاسباب الجوهرية التى تثبت طبيعة الله وصفاته ، وكذلك بالمحاولات التى بذلتها انفسلغات الآلوهية لتفسير الشر وعلاقات الله بالعالم - وفى هذا المجال يجازف ببعض الآراء الخاصة ، ويصل الى فكرة متأرجحة احتمالية عن الطبيعة الآلوهية .

وهناك ثلاث عقبات خطيرة تعترض أية محاولة لفهم نظرية فولتير عن الله فهما دقيقاً ، وأولى هذه العقبات تقلبه فى الرأى فيما يتعلق بجوانب معينة من الطبيعة الآلوهية وأفعالها ولاسيما حرية الله وحضوره فى العالم . وعلى الرغم من انشغاله طيلة حياته بمشكلة الله ، فانه لم يصنغ موقفه صياغة حاسمة منهجية . والصعوبة الثانية هى الاطار النزاعى الذى يحيط بمعظم نظره الفلسفى عن الله . فقد كان من الصعب على رجال الكنيسة الاعتقاد فى أن سياسة فولتير انهدامة ضد الوحى تقف دون الانكار الصريح لوجود الله ونشاطه العام فى العالم ، ويشاطرهم فى هذا الموقف المستريب من فولتير بعض المفكرين الأحرار . غير أن جملة الشواهد تدل على التزامه

المخلص بنمط من مذهب الأنوهمية الفلسفى يعادى المسيحية والاحاد على حد سواء . فمن كتبه ومراسلاته ، وكذلك من ذلك الاختيار المرير لاستعداده على تقبل السخرية من زملائه الفلاسفة ، يبدو لنا فولتير معتقنا للأنوهمية ومعاديا للوحى الخارق للطبيعة ، ومعارضاً فى الوقت نفسه لأية محاولة ترد معتقداته الى نزعة طبيعية ملحدة . فهو يحاول - مع روسو - أن يشق سبيلا وعرا بين الكنيسة ، وبين مجمع «دولباك» من الملحدين .

والعامل الثالث الذى يجعل من الصعب ادراك موقف فولتير هو التراث التاريخى المعقد الذى يفتدى منه . فهو يتفق مع الانتقادات أنتى يوجهها بيل ضد الميتافيزيقا العقلية واللاهوت الطبيعى ، ولكنه لا يقبل نصيحة الشكك بالعدول عن جميع النظريات الطبيعية عن الله . وبدلاً من أن يتبع بيل فى مذهبه الايمائى الشاك أو فولف فى مذهبه المجدد عن الأسباب الكافية ، يتجه صوب المفكرين الانجليز من التجريبيين والتألهيين باحثاً عن دافع جديد فى اللاهوت الطبيعى . وبزيارته الشخصية لانجلترا (١٧٢٦) - (١٧٢٩) وبرنامج مطالعته الواسعة ، أحاط فولتير احاطة كافية بالآراء اللاهوتية لكل من لوك ونيوتن وكلاكرك وبعض المؤلفة المتأخرين من أمثال أنطونى كولينز . أما فى مسألة وجود الله ، فلم يتلق الا أقل المعونة من المؤلفة الذين كانوا معنيين أساساً بالدفاع عن تصوراتهم العديدة للدين الطبيعى والأخلاقية . ومن ثم فقد اعتمد بصفة أساسية فى هذه المسألة على لوك ونيوتن وكلاكرك ، وإن اختلف مع نظرياتهم التى تتعلق بالطبيعة الالهية . ولازم فولتير بين نظرية ملبرانش عن انسببية الالهية وبين طريقته الخاصة فى تفسير الشر . أما الموضوع الذى أسهم فيه المؤلفة الانجليز اسهاماً حاسماً فى فكره ، فهو موقفه من صفات الله وعلاقته بالعالم ، وفكرة الدين الطبيعى والأخلاقية ، والحجج المضادة للمسيحية التى حفلت بها كتاباته فى الاعوام الخمسة عشر الأخيرة من حياته (٢٦) .

وهكذا كان فولتير القناة الرئيسية التى انتقلت من خلالها الأفكار اللاهوتية للمفكرين الانجليز من المؤلفة وأتباع نيوتن الى عصر التنوير الفرنسى . ومن كتاباته التى عبرت تعبيراً مبكراً ومعدماً عن مذهبه فى

الألوهية المستند الى العلم « مقالته عن الميتافيزيقا » (التي كتبت عام ١٧٣٤ ونشرت بعد وفاته) ، و « عناصر فلسفة نيوتن » (طبعة سنة ١٧٤١) .
أما نظريته عن الله فقد أكدها بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات الهامة في « المعجم الفلسفى » (١٧٦٤) ، وفى بعض كتاباته المتأخرة الأخرى مثل : « الفيلسوف الجاهل » . ومع أن تدليله الفلسفى لم يكن عميقا أو متسقا دائما إلا أنه كان مثلا من أكثر الأمثلة الحاحا وأشدّها تأثيرا فى فرنسا القرن الثامن عشر على التسليم الفلسفى بالله بمعزل عن أية عقيدة موحى بها . وكان منهجه هو أن يحتاجى التدليل الأولى الذى كان عرضة لتلطن ، ولاسيما من النقد الشكاك ، وأن يقدم حدا أدنى من مذهب الألوهية بوصفه أكثر الاستدلالات الاحتمالية التى يمكن أن يستمد من العلم النيوتونى ومن الفحص التجريبى للعالمين الفزيائى والاخلاقى . وشرع فى ارتياد الطريق الذى لم يسلكه بيل أو هيوم ، وهو طريق الميتافيزيقا الاحتمالية والمؤسسة مع ذلك على شىء من البيئة التجريبية .

وكان فولتير ، فى تأكيده على المضامين التآليه فى الفلسفة الطبيعية الجديدة ، يحذو حذو نيوتن نفسه والجيل الأول من معجبيه الانجليز . فلقد وضع نيوتن مهمة ذات هدفين للفلسفة الطبيعية : تأكيد أعم القوانين الميكانيكية أو الروابط الرياضية بين الظواهر ، وإثبات وجود العلة الأولى اللاميكانيكية لقوانين الكون وقواه جميعا . والفيلسوف الطبيعى يلتزم بالنوع السليم الوحيد من التدليل الميتافيزيقى حين ينتهى الى أن :

« ... هذا النسق البديع الذى ينتظم الشمس والكواكب والشهب لا يمكن أن يصدر الا عن حكمة وتدير كائن ذكى قادر ... وحين نقارن ونوائم بين هذه الأشياء بعضها والبعض الآخر فى هذا التنوع الهائل من الأجسام ، نذهب الى أن هذه العلة ليست عمياء متعسفة بل بارعة كل البراعة فى الميكانيكا والهندسة » (٢٧) .

ويضيف فولتير فى مزيج من السذاجة والسخرية اشتهر بهما أن العلة الأولى لا تقل حصافة عن علماء الجمعية الملكية فى لندن . ويذهب نيوتن الى

أن بداية حركة الكون وتصحيح العيوب فى العملية الطبيعية التالية فى نظام الجاذبية يتطلبان فعل ذكاء أعلى ، وإرادة أسمى . وفضلا عن ذلك نستطيع أن نميز قدرة العلة الأولى وإرادتها فى الحركة المنتظمة ، والاتجاه المتجانس للكواكب ، وكذلك فى أن نظام النجوم الثابتة لا ينهار ، وقد عبر جوزيف اديسون فى أبيات مشهورة عن موقف نيوتن الشائع نحو الأجرام السماوية :

« فى مسبح العقل ، تستخفها البهجة ،
وتنشد بصوت مجيد ،
لا يتوقف لها نشيد ، كلما أشرقت بنورها ،
بأن أتيد التى صنعتها الهية » (٢٨) .

ولا يقتصر الأمر على هذا المستوى الكونى فحسب ، بل ينسحب أيضا على التكيف المنظم وعلى تجانس الأجهزة فى الأجسام الحية ، فهنا نلمس التدبير والتخطيط اللذين وضعهما عقل حكيم .

وبعيد فولتير تقرير هذه الحجج بأسلوبه المحكم العبارة حيث يبدو الاستدلال من انكون بوصفه عملا على الصانع الالهى أمرا يسيرا حتميا لأى عقل على المام جيد بالنظرة العلمية الشائعة . وأيا كانت الشكوك التى تثار حول الحاجة الى الله فى الفزياء الديكارتية « فان فلسفة نيوتن بأكملها تؤدى حتما الى معرفة موجود أسمى خلق كل شيء ورتبه فى حرية . فلو كان العالم متناهيًا كما يقول نيوتن (وكما يقول العقل) ولو أن هناك فراغا ، إذن لما وجدت المادة بالضرورة ، وبالتالي فقد تلقت المادة انوجود من علة حرة » (٢٩) . هذا التصريح الواثق من نفسه هو الضوء الوهاج فى تأسيس فولتير العلمى لمذهب الألوهية ، وان أخفق فى اعطائه أى تماسك ميتافيزيقى .

وتؤدى الفزياء الديكارتية الى مفهوم للطبيعة بوصفها ملاء لامتناهيا ، ومن هذه الفكرة لا نحتاج إلا الى خطوة قصيرة لاستنتاج أن المادة مكتفية بذاتها ، ولا حاجة بها الى الله . غير أن امكانية المسادة شيء يؤكد مذهب نيوتن ، ويؤكد الحاجة الى علة عاقلة حرة تتجاوز نظام الطبيعة . ومع أن

قوانين الفزياء الرياضية ثابتة لا تتغير للنظرة المجردة ، الا أنها ليست فعالة بذاتها فعالية العلة ، ومن ثم لا يحتاج عالمنا الى أن يصدر متفقا معها . واستخدام الرياضا فى مذهب نيوتن لا يغنى عن الحاجة الى اختيار متمعن لمجموعة من القوانين يقوم به عقل أسمى ، وارادة عليا . وفضلا عن ذلك فان هذه القوانين لا تصبح فعالة فى الكون الفعلى ، الا من خلال توسط الحركة وقوة الجاذبية (التى يفسرها فولتير ومعظم أتباع نيوتن بأنها قوة فزيائية واقعية لا مجرد قانون وظيفى) . ولما كانت الحركة وقوة الجاذبية خاضعتين للتغير والنقصان فانهما ليستا شيئا كامنا فى المادة الثابتة ، وانما تاتيان اليها بتأثير فاعل عاقل حر يوجد خارج العالم المادى .

وكذلك ، ليس النظام الداخلى والاتجاه الهادف للفاعلين الماديين الالهية سببية من الله . وقد كان فولتير مقتنعا بالحاجة الى وضع عقل هادف الى حد أنه كان على استعداد لتقبل السخرية بوصفه « رجلا أحمق » ما دام فى صحة نيوتن (٣٠) . كما أعاد أيضا صياغة حجة لوك وكلارك الأكثر ميتافيزيقية التى تستدل من الذات الموجودة على الموجود الأبدى . غير أن ما ينطوى عليه هذا البرهان من تعقيدات يثير ارتباكك ، ومن ثم يقنع بتلك البيئة أو الدرجة العالية من الاحتمال بحيث لا يتطرق الشك الى القضية القائلة : « أنا موجود ، اذن فلا بد أن شخصا ما يوجد بالضرورة منذ الأزل » . وهو يلوم بسكال لأنه لم يسمح للعقل بأن يرى الله فى آيات الطبيعة وفى الانسان . وعلى المستوى الانسانى الخالص ، فان وجود الميول الاخلاقية المحددة وخاصة ما يحلوننا من مثل أعلى لانصاف انغير - يقوم العقل شاهدا طبيعيا كافيا على تأكيد وجود اله اخلاقى خير . وهكذا يستطيع العقل التجريبي أن يخرج من الحرج الواقع بين مذهب الشك والمذهب العقل .

ومهما يكن من أمر فان فولتير يضع حدا فاصلا بين وجود الله وبين المسائل المتعلقة بطبيعته ونشاطه السببى . وكان يريد أن يبدد الغموض والشك اللذين يحوطان المسائل الاخيرة فيحولان دون وصولها الى حقيقة وجود الله . والصعاب التى تمترضنا فى فهم كيف يتم الخلق ، وأين يوجد

الله . ولماذا يسمح بالشر... ينبغي ألا يسمح لها باضعاف تصديق الانسان بوجود علة أولى عاقلة وخيرة الى غير حد . وقد كانت قاعدة التمييز هذه بين القضايا اللاهوتية ، والحكم على كل قضية على حدة وفقا لما فيها من بينة خاصة بها - كانت هي سلاح فولتير الرئيسى فى نزاعه ضد الماديين فى جماعة الموسوعيين ، وكثيرا ما أدى به المحاحه عليها الى الاعتقاد فى عجز العقل الانسانى عجزا تاما عن تناول طبيعة الله وعملياته : « ان صفات الوجود الاسمى اللامتناهية هوات تنطفىء فيها أنوارنا الضعيفة » (٣١) . وأعلن أن ما وصف به صامويل كلارك الله من أنه يستريح ويندم ويتحدث عبارة عن أوصاف هزلية خليقة بشخصية «بانشر» Punch وأنها عرضة لسخرية الماديين . وعلينا أن نعتنق لأدرية محترمة فيما يتعلق بأى سؤال يتجاوز مجرد وجود الله وواجبنا فى عبادته بالروح . ولا يستطيع الانسان أن يعرف أكثر من أن الله يريد منه العبادة ، وأن يكون عادلا تجاه اخوانه من البشر .

وقد كان من الصعب على فولتير أن يحصر نفسه داخل هذا النطاق الضيق ، مادام تأكيد لوجود الله يستتبع على الأقل حدا أدنى من الموقف ازاء طبيعته أيضا . وكان يعنى دائما بكلمة «الله» كائنا أبديا واجب الوجود ، هو فى الوقت نفسه العلة الأولى العاقلة الحرة لهذا الكون . وأيا كان الأمر ، فان مطالعته لأنطونى كولينز وغيره من المؤلفة المجددين وكذلك الصدمة الأخلاقية التى أحدثها زلزال تشبونه فى سنة ١٧٥٥ ، دفعته الى أن يدخل تعديلا على موقفه الأصلى ازاء حرية العلية الالهية وخلقها التام للعالم المادى . فالله حر ، بمعنى أن له طبيعة قادرة كل القدرة ، ومن حيث انه يستطيع أن ينفذ مشيئته دون أى اكراه من أى فاعل آخر . بيد أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الالهى المنتج : « لقد صدر العالم دائما عن هذه العلة الأولى الضرورية ، مثلما يصدر الضوء عن الشمس » (٣٢) . والله لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية ، ولكن عن طريق الصدور الأبدى الضرورى من الناحية انفيزائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه . ومع أن فولتير كان دائما ناقدا متشددا لاسبينوزا (أو على الأقل للصورة المادية المعاصرة لمذهب اسبينوزا) الا أنه ظامن من

علو الاله بنظريته الحتمية فى العلية الالهية • ولقد سمح ببقاء شىء من
التفرقة بين علة ضرورية أزلية وبين مسبباتها الضرورية الأزلية أيضا ،
ولكنه كان يعود من حين لآخر الى الافتراض الذى يرى الله روحا تبث الحياة
فى آتة العالم • وكان من العسير عليه أن يوفق بين العلو الالهى والتدفق
الضرورى لفعل الله الخالق •

ولعل الدافع الذى جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الاله هو اهتمامه
بوجود الشر الطبيعى والأخلاقي فى العالم • فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن
تقليله أو اعتباره شيئا لازما لانسجام العالم ، الا أنه من الممكن النظر اليه
على أنه نتيجة ضرورية للفعل الالهى أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا اكراه
فيه • وتتألف الربوبية عند فولتير فى انكاره أن الحربة الالهية مسئولة عن
عالمنا ، اذ ينبغى تبرئة الله من أية مسئولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم
والشر الطبيعى على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببى المحدد باطنيا
وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الانسانى • وعلى هذا النحو يجدد
فولتير ما أكده ملبرانش من أن كل شىء فى عالمنا هو من فعل الله على
مخلوقاته ، بل يتساءل فولتير عما اذا كانت ضرورة الفعل الالهى لا تفرض
شيئا من القيد على قدرة الله • فقد تكون القدرة الالهية أعلى ما تكون بالقياس
الينا من حيث أنها ليست خاضعة لأى مؤثر أجنبى عنها ، ولكنها قد تكون
مع ذلك محدودة على نحو باطنى داخل ما يمكن أن يفعل وفق قوانين نيوتن
الميكانيكية • وهكذا يمكن أن ننظر الى الله الخير على أنه لامتناه من حيث
الوجود الزمنى ، متناه من حيث القدرة والمعرفة والحضور • وفى أحيان
أخرى ، حين يعقد فولتير المقارنة بين الله والانسان بدلا من أن يبحث عن
حل لمشكلة الشر ، يقرر - على نحو قاطع - : « أن الله هو وحده الذى يمكن
أن يكون كاملا، أو بتعبير أفضل، الانسان محدود، أما الله فغير محدود» (٣٣)
وهكذا يتأرجح بين تأكيد الحتمية المتناهية بالنسبة للانسان والله معا ، وبين
الدفاع عن كمال الله اللامتناهى وتعاليه فى مضادكل ما هو متناه وانسانى •

وهذا التردد ينبع أساسا من الطابع اللاميتافيزيقى تماما لتدليل فولتير
على وجود الله وصفاته • وهذا التدليل قائم على شواهد النظام والتدبير

المهادف - تلك الشواهد التي تقدمها العلوم الميكانيكية والبيولوجية والملاحظة العادية ، غير أنه لا يخضع هذه المعطيات لأى تحليل ميتافيزيقى متميز فى حدود المبادئ المقومة للكائنات الموجودة وميلها صوب كمال مناسب ، أو صوب الخير . وهكذا يفضل المؤلفة العلميون من أتباع نيوتن - كما سبق - أن لاحظ فولف - فى اثبات الامكانية الجذرية للعالم فيما يتعلق بوجوده كله . ويتلزم قبول فولتير للحتمية الانهية فى الفعل مع رايه فى أن المادة نفسها أزلية ، وأنها جوهر لم يخلق يدخل عليه الله الصور والتكيفات المنظمة للعالم التى هى موضوع تجربتنا ووصفنا العلمى . والله فى هذه الحالة صانع أكثر منه علة كلية أو خالق . وتأكيد عليته يبقى احتماليا بقدر ما تبقى التفسيرات العلمية الباطنة للمادة ناقصة . وبالتالى فقد ترك فولتير موقفه عرضة لنقد دولباك الذى سلم بالطابع الامكانى للأشياء الجزئية ، وإن أنكره على الطبيعة ككل . وحتى على افتراض أن نظام نسقنا المادى يعتمد على علة موجودة خارج العالم ، فإن استدلال فولتير على طبيعة الله ليس أقوى من تناوله للعالم المادى ، ولأن النظام يعنى بالنسبة اليه فى المحل الأول ترتيب الأجزاء فى المادة السابقة فى الوجود ، فهو لا يستطيع أن يستدل من « العالم - الآلة » المتناهى الا على صانع متناه وضرورى على أكثر تقدير . وربما كان الصدى الكامن للتراث المسيحى عن الله هو الذى جعل عقله غير قانع بمثل تلك الألوهية ومفتوحا فى أحيان أخرى على علة لامتناهية حرة خلاقة لا يستطيع مع ذلك اثباتها اثباتا محكما بمنهجه ونقطة بدايته .

واللاهوت الطبيعى الذى يعتنقه فولتير وأنصار نيوتن ميتافيزيقى بذلك المعنى المحدود الذى وضعه نيوتن نفسه : اذ يصل الى علة واقعية أولى متميزة عن القوانين الرياضية وعن الفاعلين الفزيائيين الافتراضيين فى الكون المادى . وبهذا المعنى تشير كلمة « ميتافيزيقى » الى موضوع الاستدلال فحسب ، ولا تخصص شيئا عن الطريقة الدقيقة للنظر الى المعطيات التجريبية وعن اجراء الاستدلال الخاص بوجود الله . ولأن تدليل فولتير عن الوجود الالهى هو فى بساطة اعتداد على درجة عالية من الاحتمالية للفلسفة الطبيعية الى مجال الفاعلية النهائية ، فانه لا يملك ضربا برهانيا

من الوسائل الميتافيزيقية لحل أية قضايا متنازع عليها عن طبيعة الله ونشاطه وعلى الرغم من بغضه الشديد لمذهب التجسيم anthropomorphism فإنه لا يجد مفرا فى النهاية من أن يعزو الى الله نفس حتمية الفعل وتحديد القدرة ان الذين ينتميان الى مفهومه عن الانسان .

وهذا الافتقار الى حسم المشكلات الذى يتسم به اللاهوت الطبيعى - كما تقيمه ميكانيكا نيوتن - قد أرغم فولتير على البحث عن تدعيم مركزه فى مطالب الانسان الاخلاقية ، فألحق بمنهجه العلمى فى الألوهية بعض الاعتبارات العملية . فالميتافيزيقا ينبغى أن تعاد مرة أخرى الى الأخلاقية ، كما كتب فى رسالة الى فردريك الأكبر . والأخلاقية نفسها تستند الى الميول الباطنة فى الطبيعة الانسانية ، لا الى مذهب الألوهية . وهذا المذهب - ينتفع - على العكس من ذلك - بطريقتين متميزتين من ارتباطه بالواقع الأخلاقى . فهو يجد أولا : فى دوافع الانسان الأخلاقية حجة يضيفها الى حساب الله ، العلة الأولى الموجودة ، فهو المصدر النهائى لميولنا المشتركة نحو الحب والعدالة والمعرفة المتبادلة والتوافق . وثانيا : تعمل اهتمامات الانسان الأخلاقية على تثبيت العقل الذى يتطوح فى خضم المتنازعات الخاصة بالطبيعة الالهية . وتستطيع احتياجاتنا الأخلاقية - كما لاحظ بسكال وروسو أيضا - أن تؤثر تأثيرا حاسما فى التبديلات الاحتمالية فى اللاهوت الطبيعى ، وبذلك تمكننا من الاغضاء عن بعض المسائل ، وأن تقدم تصديقا أخلاقيا راسخا على مواقف أخرى من الله .

وثمة نظرة واحدة محددة عن الطبيعة الالهية ، وان لم تؤلف أساس الاخلاق ، الا أنها تقدم سندا قويا للقرارات الأخلاقية ، وبالتالي تبين صلة الله بهذا المجال من تجربتنا الذى يقوم فيما وراء نطاق العلوم الفيزيائية : « يبدو لى أن الموضوع العظيم ، والاهتمام الكبير لا يتصل بأيراد الحجج الميتافيزيقية ، وانما يتعلق بتقدير ما إذا كان من واجب المرء من أجل خيرنا المشترك - نحن الحيوانات البائسة المفكرة - أن يسلم باله يعاقب ويثيب ، ويكون بمثابة رادع وعزاء فى نفس الوقت ، أو من واجب الانسان أن ينبذ هذه الفكرة فنترك أنفسنا للمصائب تنوشنا دون أمل ، ونقترف جرائمنا

دون ندم ؟ ، (٣٤) • ان الله نفسه هو المصدر النهائي لهذه الفكرة الكلية الفعالة أخلاقيا عن الله بوصفه الحاكم الخير القادر لهذا انعالم ، والحكم الأخلاقي على أفعالنا الخيرة والشريرة التي نسرهما في ضمائرنا • ومع أن فولتير ظل غير مقتنع شخصيا بلامادية الروح ، أو بالخلود ، فقد اعترف بأن لفكرة الخلود نفعاً أخلاقياً عظيماً في تنظيم المجتمعات العادية ، ولكنه لم يحل اعتقاده في الله قط الى مجرد وهم نافع للأخلاقية الفردية أو الاجتماعية ، رغم ما ينطوى عليه من فائدة معترف بها •

وأيا كانت الصعوبة التي تعترض التوفيق بين الحتمية الشاملة والمفهوم الأخلاقي عن الله بوصفه قاضياً ، وعن الانسان بوصفه ملتزماً بالعدل ، فإن فولتير قد استخلص هذه النتيجة ، وهي أن ثمة عناية عامة تعمل في الكون • بل لقد ذهب الى حد الاتفاق مع عدوه اللدود بسكال في أن القلب يتطلع الى الله تطلعا خاصا بوصفه الرب الخير العادل الرحيم بعباده • ومن ثم ، فقد افترق عن أولئك المؤلفة انقلائل الذين كانوا ينظرون الى الله بوصفه مجرد علة أولى متباعدة ، لا تعطي الانسان أى قانون أخلاقي ، ونبقى غير عابثة بسلوك الانسان الراهن • وفي مقابل هذا النمط من المؤلفة ، أدرج فولتير نفسه ألوهياً أو « انساناً يؤمن ايماناً راسخاً بوجود كائن اسمى ، وهو خير كما هو قادر ، وهو الذي صور الكائنات الممتدة والنباتية والشاعرة والمفكرة جميعاً ، وهو الذي يعمل على استمرار أنواعها ، وهو الذي يعاقب على الجرائم دون قسوة ، ويشيب الأعمال الصالحة بفضله » (٣٥) ومع ذلك تبقى العناية الالهية نشاطاً عاماً داخل اطار قوانين انطبيعة التي يستنها الله • ولا يستطيع الناس أن يعرفوا أية أوامر خاصة للعناية الالهية فيما وراء الأخلاقية الكلية للعقل ، ولمذهب الألوهية اللاقطعية nondogmatic الذي يقيم الدين الوضعي •

وهنا تتضح الحافة النزاعية لنظرية فولتير عن الله وضوحاً لأمزيد عليه ، وعداؤه لأية دراسة ميتافيزيقية منهجية لطبيعة الله يرجع في شطر منه الى رفضه لأى وحى متميز عن بيئة العالم الطبيعي مع اعترافه بوجود الله •

ومن ثم فقد كانت مصادره الوحيدة للوصول الى الحقيقة المتعلقة بالله هي شواهد العلم الميكانيكي والبيولوجي والقانون الأخلاقي الخاص بالعدالة المشتركة بين الناس جميعا . وتمسك بموقفه الألوهي في هذا الحد الأدنى، لا على سبيل الحيلة الفلسفية نحسب ، بل أيضا بسبب متطلباته النزاعية في حملته الأخيرة على المسيحية . وهكذا قدم فولتير أول مثل على الأثر المجدب الذي يمكن أن يحدثه التناول اللاميتافيزيقي ، مصحوبا بموقف عدائي إزاء الوحي الخارق للطبيعة على فلسفة الله .

٤ - الاتحاد العلمي عند دولباك وديدرو

كان خصم فولتير الرئيسي بين الموسوعيين هو : البارون بول هنري تيرى دولباك Baron Paul Henri Thiry d'Holbach (١٧٢٣ - ١٧٨٩) الذي كان يتباهى بأنه « العدو الشخصى للاله » ، وهو أيضا الذى سره أن يقدم هيوم (الذى لم يلتق قط بملحد حقيقي) الى حفل غداء يضم خمسة عشر ملحدا وثلاثة من أصحاب العقول المضطربة (٣٦) . ولم يكن هيوم انجليزيا متعجرفا كما ظن دولباك ، اذ كان يؤمن بأن أى نوع من الاعتقاد يتغلب عادة على الشك ، وأن الملحد المتحمس يلتزم التزاما حاسما ، وبالتالي فان مذهب الشك المتسق أمر نادر الوجود . وقد تعجب هيوم - كما تعجب المؤرخ ادوارد جيبون - بانطباع الدجاطى للاتحاد الذى يعلنه «نادى دولباك» وكان الدليل على لوجود الله فى نظر هذه الجماعة من القوة والوضوح بحيث لا يصدق بمذهب الألوهية الا مافون أو جبان ، بل انها تدين من يتخذ موقف التحفظ الشكاك .

وكان كل من فولتير ودولباك يرى أن العلوم الطبيعية حاسمة فى تحديد موقف الانسان من الله ، ولكنهما اختلفا اختلافا عنيفا حول النتائج الدقيقة المترتبة على اللاهوت الطبيعى . فبينما كان فولتير يدافع عن مذهب فى الألوهية ذى طابع احتمالى حذر ، كان دولباك حريصا على اقامة مذهب محدد للاتحاد على المرحلة المعاصرة له من البحث العلمى . ولم يكن ينظر الى التطورات الجديدة فى الميكانيكا وعلم الأحياء على أنها تشير الى أن المفهوم

العقلانى الوظيفى لله قد استنفد أغراضه فحسب ، بل على أنها تستبعد أى برهان على وجود الله استبعادا قاطعا . وأقوى دفاع له عن الاتحاد العلمى مبسوط فى كتابه الشهير « نسق الطبيعة » (١٧٧٠) ، وهو كتاب يبلور الأدب المادى المستخفى فى القرن الثامن عشر .

وبعض نقده هزيل ، اذ أنه يتناول مواقف ديكرتية لم تعد رئيسية فى الفلسفة ، فهو يبين مثلا أن فكرة الله ليست فطرية ، ويقول ان التصديق العام بوجود الله قد لا يعنى أكثر من الرعب العام ازاء كوارث الطبيعة ، مصحوبا بجهل القوانين الطبيعية . ويخالف ديكرت فيقول اننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله من فكرتنا عنه ، مثلما لا نستطيع أن نصل الى نتيجة وجودية من مجرد فكرتنا عن أبى الهول . ويرد على الحجة القائلة بأن فكرة الله متميزة عن لزوم الوجود بالضرورة عنها ، بأن كائنا متناهايا ماديا كالانسان لا يستطيع أن يكون فكرة ايجابية حقيقية عن كائن لامتناه ولا مادى . وهذا الرد يستند على افتراض أن قوتنا العقلية شكل معقد من الادراك الحسى محصور تماما فى المادة . كما يناقش دولباك التذليل الدائرى عند ملبرانش الذى يجعل معرفتنا بوجود عالم المادى معتمدة على الايمان بكلمة الله ، ثم يثبت وجود الله بالعالم المادى .

ومهما يكن من أمر فان المركز الحيوى لمذهب الألوهية فى القرن الثامن عشر ، يتأثر بخط آخر من النقد الموجه ضد نيوتن وكلارك . ودولباك يعامل الأول معاملة تصل الى حد الازدراء ، قائلا : « ان نيوتن الجليل لا يزيد عن كونه طفلا حين يصادر الفزياء والبرهان ، ليضل فى مناطق اللاهوت الخيالية (٣٨) » . فالطبيعة لا تحتاج فى نظر دولباك الى أن تعد عملا يتطلب صناعا عاقلًا متعاليا ، بل على النقيض من ذلك ، يرى من البديهى ألا تكون الطبيعة عملا ، بل كلا موجودا بذاته . ونظام الأشياء المزعوم فى الطبيعة ليس أكثر من إسقاط لميولنا الذاتية على سلسلة من الأفعال الميكانيكية غير الهادفة التى تحدث لتحبيذ ميولنا . ومن الممكن تفسير كل شئ تفسيراً كافيا بقوى الجذب والتنافر فى المادة نفسها ، دون افتراض ، أى اله على هيئة طاغية روحى قوى يتحكم فى عبيده . وحين يلتفت الى تناول كلارك الحديث

للوجود الالهي وطبيعته ، يقوم بحيلة عجيبة ؛ اذ يذهب الى أن كل ما يقوله كلارك وغيره عن الله يصبح معقولا وصادقا في اللحظة التي يتحول فيها الى مفهومه الخاص عن الطبيعة المادية . فالمادة هي وحدها الموجودة منذ الأزل ، وهي التي تقوم بكل الأعمال التي نعزوها الى الله .

ووراء هذا النقد لمذهب في الألوهية قائم على العلم ، يكمن مفهوم الطبيعة يصنعه دولباك في سلسلة من التعريفات والمسلمات في مستهل « نسقه » ، وفكرته الأصلية عن الطبيعة بوصفها كلا عظيمًا قائما بذاته ، لا يمكن أن يقوم شيء آخر خارجه . هذه الفكرة ما هي الا نسخة مادية من مذهب اسبينوزا . ومن خلال التعريف البديهي يوضع الواقع معادلا للمجموع الطبيعي للمادة والحركة بحيث يستبعد مقدما كل ما هو روعي ومتعال عن الطبيعة بوصفه وهما . فاذا سلمنا بهذه المقدمة الشبيهة بمقدمات هوبس ، استطاع دولباك أن يحدد في يسر أصل الحركة . اذ لما كانت الطبيعة المادية كلا هائلا يشمل كل العلل الفاعلة ، فان المصدر الأصلي للحركة لا يمكن أن يكون الا المادة نفسها .

« وهكذا ، تتضمن فكرة الطبيعة بالضرورة فكرة الحركة . ولكن قد نتساءل : من أين تتلقى الطبيعة هذه الحركة ؟ واجابتنا هي : من نفسها ، لأنها كل « عظيم ، وبالتالي لا يمكن أن يوجد شيء وراءها . ونحن نقول ان الحركة طريقة في الوجود تنبع بالضرورة من ماهية المادة ، وان المادة تتحرك بطاقتها الخاصة ، وان حركتها ينبغي أن تعزى الى القوة الكامنة فيها ، وان تنوع الحركة والظواهر الناتجة عنها ، تصدر عن تباين الخصائص والصفات والتركيبات التي توجد أصلا في المادة الأولية التي تعد الطبيعة تجميعها لها (٣٩) » .

المادة هي العمل الأبدى الهائل الذي يزود نفسه بالمواد والطاقات ونماذج الفعل ، والمنتجات . وليس نظام الطبيعة بأكثر من السلاسل المنتظمة الضرورية للعلل المادية دون أي مولد عاقل .

أما أشد الدعاوى تحدياً - فيما يتعلق بالمذهب النيوتوني في الألوهية - فهي الدعوى القائلة بأن الحركة ترجع في أصلها الأولى الى المادة وحدها .
ويدين دولباك بهذا الاقتراح مباشرة الى المؤله الأيرلندي ألمجدد جون تولاند John Toland الذى رفض الفكرة الديكارتية عن المادة بوصفها امتداداً جامداً لا يتلقى الحركة الا من الخارج . وهذا الاقتراح يعنى أيضاً تصحيحاً لنيوتن ، ما دامت الحركة ليست كامنة في المادة فحسب ، بل خاصية جوهرية من خصائص المادة ، كما أنها تدين لها بدافعها الأولى . وانتهى دولباك بعد أن زواج بين هذا الرأى وبين تفسيره النفسى لنظام الطبيعة - الى أن الميكانيكا النيوتونية المعدلة تُلغى الحاجة الى الله . ويبحث عن مزيد من تأكيد نزعتة الطبيعية الملحدة فى بحوث جون نيدهام John Needham البيولوجية ، وفى نظريات ج . اى . شتال G. E. Stahl الكيميائية .
فمن الأول ، رجب دولباك - فى حرارة ودون نقد - بنظرية التولد انتلقائى كبرهان على القوة الحيوية الباطنة فى الطبيعة ، ورأى فى آراء شتال عن النزعة الذرية والقرابة الكيميائية ، والفلوجيستون (*) Phlogiston شاهداً بارزاً على قوة المادة الكامنة لتقديم نماذجها الخاصة فى التباين والقوى الدينامية .

وأضاف دولباك الى هذه الحجج نظرية فى المعرفة الانسانية تتسم بأنها ذات طابع يدور حول نفسه الى حد ما ، وبأنها تتصل اتصالاً غامضاً بالدعوى الرئيسية فى المذهب المادى (٤٠) . وفى التعريف المعطى للطبيعة ، ليس العقل الانسانى الا حالة متطورة من العملية المادية . والطبيعة نفسها لا تفكر ، ولكنها تولد كائنات مفكرة عن طريق تنظيم المادة فى أجسام حية لها قوى الاحساس . ويتفق دولباك مع لامترى فى أن أفكارنا تعتمد اعتماداً باطناً على الحواس ، وبالتالي لا يملك الانسان قوة عقلية أو طبيعية روحية تتعالى على المادة . وثمة نتيجة مزدوجة تؤيد الاتحاد ، فالانسان لا يستطيع - عن طريق أفكاره - أن يتصور حقاً كائناً الهياً لا مادياً ، كل ما يستطيعه

(*) مادة كيميائية وهمية كان يعتقد - قبل اكتشاف الأكسجين - أنها مرقوم أساسى من مقومات الأجسام الملتهبة (المورد ص ٦٨١) .

هو أن يشخص الصفات الانسانية فى صورة مكبرة • ومن الناحية المقابلة • لا يستطيع الاله اللامادى أن ينقل معرفة نفسه الى الانسان ، اذ لن يكون قادرا على تنبيه الحواس لتقوم بتقديم الأفكار المناسبة • والطابع الدائرى فى هذا التدليل يرجع الى أن دولباك قد أقام نظريته فى العقل الانسانى على مادته الملحده ، ثم استخدم هذه النظرية سلاحا رئيسيا ضد الالحاد • كما يتسرب أيضا ضرب من اللبس فى حجاجه ، اذ قد ينتهى المرء اما الى لوجود الاله ، أو الى مجرد العجز المتبادل فى الاله والانسان عن الاتصال فى المعرفة أحدهما بالآخر • ويظل الاحتمال اللادرى الأخير مفتوحا على الرغم من اختيار دولباك القوى للالحاد •

وقد كانت عقلية دنيس ديدرو Denis Diderot (١٧١٣ - ١٧٨٤) أشد تعقيدا فى جميع المجالات من عقلية دولباك ، وأكثر مرونة • فقد أقام فى « الأفكار الفلسفية » (١٧٤٦) قضية التالية على أسس من النزعة الفانية البيولوجية بدلا من الميكانيكية الكونية • غير أن عوامل شتى أدت به الى مناصرة النزعة الطبيعية الملحده (٤١) فقد قبل -كمعظم المتعاونين معه فى الموسوعة - أن تكون المعرفة العلمية البحتة والتطبيقية هى المعيار • فاذا قيست فكرة الله بهذا المعيار ، بدت عقيدة أشد ما يكون العقم ، اذ لا سبيل الى استخلاص أية استدلالات منها لزيادة المعرفة العلمية والتحكم فى الطبيعة • ومن المؤكد أن اله الديكارتىين الوظيفى عقبه كآداء فى سبيل التقدم العلمى ، ومن ثم ينبغى تنحية الاله من ميدان البحث العلمى حتى يستطيع هذا البحث أن يحقق استقلاله ومنهجه الباطنى •

وقد سلم ديدرو بالافتراضيين القائلين بحركة الطبيعة الذاتية الخلاقة، وبالحساسية الشاملة للمادة ، وأهاب بالتولد التلقائى عند « نيدهام » وبالجزيئات العضوية عند بوفون Buffon وبالبوبن (*) Polyp عند Trembley كشواهد على أن الطبيعة تنتج قوتها التخيرية الخاصة

(*) اسم يطلق على أشكال من الحيوانات المائية البسيطة كالمرجان ونحوه [المورد ص ٧٠٦] •

وتركيبتها العضوى واستمرار أشكالها • وأراد أن يستبدل بالآلة النيوتونية الجهاز العضوى الحساس الخالق لذاته بوصفه الاستعارة المسيطرة فى تفسير الكون . وأدى به هذا التحيز البيولوجى الى انكار كل أساس علمى للاستدلال التجريبي على الله ، والى أن يبجل الطبيعة الحية بنوع من العبادة الدينية • وأيما كان الامر ، فقد كان ديدرو أكثر من دولباك وعيسا باسهام الحيسال الرومانسى فى هذا المفهوم عن الملاء الأبدى المحرك لذاته للمادة الحساسة • ولهذا كثيرا ما أسبغ ثوبا من الحلم أو الحوار على آرائه الملحدة والكونية •

أما فى المجال الأخلاقى فقد اتفق ديدرو ودولباك على أن اللذة والألم ، وكذلك الحاجات الاجتماعية ، هى الدوافع المتحركة فى السلوك الانسانى • وتعتبر الحتمية الدينامية للطبيعة عن نفسها فى الدوافع الجمالية والأخلاقية الانسانية ، بحيث ينبغى الإهابة بالله والدين من أجل الالتزام الأخلاقى والنظام المدنى • ولقد كان ديدرو على استعداد لانفاء دين المؤلهة الطبيعى - وكذلك المسيحية - فى سبيل الانسجام الاجتماعى واستغلال الموارد الطبيعية ؛ ومع ذلك فان ديدرو لم يشارك دولباك قط فى اقتناعه بالنزعة الطبيعية الملحدة كتفسير شامل للواقع ، بل استبقى كثيرا من الشكوك فى مدى كفايتها الحقيقية لاستيعاب الخبرة الانسانية فى جملتها ، والظروف التاريخية الأخرى التى قد تختلف عن ظروف عصره • « أكاد أجن من كونى مقتنعا بفلسفة شيطانية لا يملك عقلى الا تصديقها ولا يملك قلبى الا رفضها (٤٢) » • هذا الصراع بين العقل والقلب لم ينته أبدا عند ديدرو الذى برهن على أنه نموذج مميز لمحنة عصر التنوير إزاء الله •

ولم يكن فولتير ليسمح بأن تمضى قضية الاتحاد دون تحد • وفى «أسئلة عن الموسوعة» (١٧٧٠ - ١٧٧٢) ، وفى غيرها من الكتابات المتأخرة ، حلل موقف دولباك بسخريته اللاذعة المعهودة • وكان اعتراضه الأساسى هو أن دولباك يدعى أنه وصل الى اليقين الهندسى فى مجال الميتافيزيقا والأخلاق ، على حين أن المذهب اليقضى مستحيل • وفى جميع القضايا الحاسمة ، يصادر دولباك على المطلوب الذى يحاول اثباته فى انظاھر • فهو يثبت مثلا أن الطبيعة ليست من صنع عقل بأن يضع وجودها الذاتى ،

الذى هو بالذات موضوع النزاع . وبالإضافة الى ذلك يتمسك بقموض فكرته عن المادة والحياة بحيث لا يستطيع المرء أن يختبر صحتها بالرجوع الى أية بيئة محددة أو معيار للبرهان . والأمثلة العلمية التى يوردها دولباك غير موثوق فيها فى بعض الأحيان ، كما أنها لا تسمح أبداً بأى تعميم شامل عن طبيعة المادة ؛ ويظل تفسيره لأصل الحركة والحياة عبارة عن « ربما » افتراضية غير محددة تخلو من كل تعليل دقيق ، لكيف تستطيع المادة غير العاقلة أن تخلق العقل ، أو ماذا يمكن أن يكون عليه الأصل النهائى والمدى السببى للنماذج الصورية المتباينة فى المادة . وعلى الرغم من أن فولتير لم يكن قادراً على إثبات امكانية العالم (أو الطابع الممكن للعالم) ، الا أنه يستطيع على الأقل أن يتحدى افتراض دولباك غير المعتمد بأن البيئة العلمية تبرهن على اكتفائها الذاتى .

ولقد ركز فولتير بوجه خاص على الحجج المعرفية والادراكية التى تؤيد الإلحاد . فالحجة القائنة على الحاجة الى تحريك الحواس لاثارة الأفكار فىنا تفترض أن هناك نمطا واحداً من اننشساط العلى هو : الحركة المادية . وما من تناقض - بل ثمة شواهد تؤيد - رأى القائل بأنه « اذا كان الله كائن قادر قدرة شاملة تدين له بحياتنا ، فاننا ندين له أيضا بأفكارنا وحواسنا ، كائى شيء آخر (٤٣) » . أما أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئاً أكثر من ذلك عن طبيعة العلة الأولى العاقلة الأبدية ، ولانستطيع أن نستنبط شيئاً من طبيعة الله عن العالم المادى - فهذا لا ينهض أساساً لانكار وجوده ونشاطه العلى العام . وعدم جدوى فكرة الله من الناحية العلمية بوصفها أداة استنباطية فى العلوم الطبيعية (وهى نقطة أبرزها ديدرو) لا يستبعد ضرورة القيام باستدلال استقرائى على وجود الله الواقعى ، واطهار شيء من التبجيل له . ولا ينكر فولتير أن الأخلاقية يمكن أن تقوم على أساس طبيعى تماماً ، ولكنه أضاف مرة أخرى أن ميولنا الأخلاقية الفطرية ما برحت تطلب إستدلالاً سببياً على الله بوصفه خالقها . ووجد من غير المعقول أن يستبدل الاحتمالات القوية التى تؤيد منهج الألوهية بتلك الدعاوى الافتراضية التى تدعيها النزعة الطبيعية الملمحة .

٥ - اعتراف روسو بالإيمان

وصف جان جان روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) نفسه - في تحليلاته الذاتية المتعددة بأنه بمتجول وحيد ، وحالم في ميدان الفكر ، وبأنه عقل غير منهجي . يفترق الى الاتساق ، وتغلب عليه المشاعر الدفاقة في كثير من الأحيان . ومع هذا كله فقد كان نقده الأخلاقي بمثابة العنصر المذيب القوى للنظام الاجتماعي القديم ، وللحركة الموسوعية على السواء . وقد استخدم ضدّها تفرقة الأساسية بين الإنسان « المصطنع » الذي أفسدته أساليب المجتمع الجائر والعقل المجرد ، وبين الإنسان « الطبيعي » الذي يتبع دوافع قلبه ، سواء في معاملاته الاجتماعية أو في نظره العقلي . ولم يكن روسو في تمسكه بالإنسان الطبيعي الأخلاقي مدفوعاً بنزعة بدائية متوحشة أو لا عقلية ، بل مدفوعاً بحاجته الى معيار نقدي في تقويم المجتمع الحديث وفلسفته ؛ وأفاده ذلك في تأكيد العوامل الدينامية من حرية وضمير وعاطفة وعقل عيني . لإعادة تشكيل الإنسان .

وفي أثناء تقديمه لصورة الإنسان الطبيعي افترق روسو عن فولتير وجماعة الموسوعيين المتلفين حول ديدرو ودولباك ، ولم تكن معاركهم الحامية راجعة الى حزازات شخصية حقيقية أو متوهمة فحسب ، بل الى اختلافاتهم الفلسفية الشككية أيضاً . ومن الأمور ذات الدلالة ، أن مشكلة الله كانت في مقدمة المنازعات التي دارت حول روسو ، إذ كانت هي السبب النظري الرئيسي لما حدث من خصومات . ففي رسالة بعث بها الى فولتير سنة ١٧٥٦ ، اختلف مع « حكيم فرناي » في معالجته للنشر وللعناية الالهية في قصيدته عن زلزال تشبونه . فعلى فرض أن الحل التفاضلي المتطرف (« كل شيء حسن ») حل متهافت ازاء الشرور الواقعية جميعاً الا أن هذا لا يسوق المرء الى انكار حرية الله وقدرته اللامتناهية . ومن الممكن اعتناق تفاؤل معتدل (« الكل حسن في جملته ») ، حين يتأمل المرء نتائج الحرية والنظام . والمصدر الوحيد للنشر الأخلاقي هو الحرية الإنسانية ، لا الحرية الالهية . فانه يمنحنا هذه الحرية ليضع في أيدينا مسئولية اصلاح أنفسنا ، ومسئولية حماقتنا وسنثانتنا أيضاً . ووجود نسق مادي معين ينطوى

نفى وجوده نفسه على شيء من الشر انفريائي ، ومع ذلك فان حساسية الانسان بالنسبة لمشكلة الشر يمكن أن تنشأ داخل سياق الاعتقاد فى نظام العالم وفى العناية الالهية .

وفى ختام رسالته الى فولتير ، يؤكد روسو أن « كل دقائق الميتافيزيقا لن تجعلنى أشك لحظة واحدة فى خلود النفس وفى العناية الالهية الرحيمة ، فانا أشعر بها ، وأعتقد فيها ، وأريدها ، وأرجوها ، وسوف أدافع عنها لآخر رنق من أنفاسى (٤٤) » . وهناك سمتان بارزتان فى هذا الاعلان للعقيدة : مضمونه ، والطريقة التى أكد بها . فروسو يتفق مع ملبرانش وفولتير على أن الله يحكم العالم بقوانين عامة ، ومن العبد أن نتوقع منه داخل المنظور الزمنى أن يمنح الانسان استثناءات خاصة . ومع ذلك فان المفهوم الأخلاقى لله يتطلب أن تصل العناية الالهية الى الانسان الفرد ، وأن تضمن له فى النهاية معاملة عادلة . فالله أشبه براعى الأرواح عند أفلاطون : وعنايته لا تشمل الجنس البشرى بوجه عام فحسب ، بل الشخص الفردى فى مصيره الأبدى . وبالنظر الى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقى للعدالة النهائية ، يلزم الخلود الشخصى عن تنظيم الله للكون وفقا لعنايته الالهية . وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاء اجتماعيا ووهيا خائفا ، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية - دينية ، مرتبطة بقيمة الانسان الفردى الفريدة ، وبعادلة الله وخيريته .

وقد جعل روسو من تأييده للخلود ، وكذلك لوجود الله وعنايته فعلا من أفعال « الشعور الباطنى » أو « الايمان الطبيعى » (٤٥) ، وهدفه هو نقل المناقشة كلها التى تدور عن الله والانسان من أرض « العقل المستنير » - الذى هو قوتنا الذهنية مستخدمة بمعزل عن المشاعر والضمير والارادة ، مثل هذا العزل قد يكون وسيلة منهجية نافعة فى الدراسة العلمية للموضوعات المادية ولكنه لا يتلاءم ودراسة الوجود الشخصى لله والانسان . والعقل المجرد يبقى فى توازن بين الاحتمالات المختلفة ، دون أن يكون قادرا بنفسه على التصديق الحاسم على أى موقف ؛ فهو لا يستطيع أن ينتج اقتناعا يتعلق بالقضايا الرئيسية فى الألوهية حتى يرجع الى سياق ميول

الانسان العاطفية وضميره • وقد أهاب روسو بهذه العوامل الذاتية بدلا من الدراسة الميتافيزيقية للبيئة ، وذلك فى محاولة للتغلب على جمود عصر التنوير فيما يتعلق بالله •

وحين يتعلق الأمر باثبات وجود الله وطبيعته الخاصة ، على العقل أن يقبل هداية القلب ، وأن يسمح لنفسه بالتأثر بمبادئ وشواهد مشاعرنا وخبرتنا الأخلاقية من حيث انها تؤثر فى الطبيعة وفى الانسان • وإيمان روسو قوة طبيعية ، وليس فضيلة خارقة للطبيعة ؛ وهذا الإيمان لا يعارض العقل ولكنه يمنحه يقينا لا يمكن أن يأتى من التدليل المجرد الموضوعى وحده • ويجد روسو فى أهابته بالقلب والشعور الباطنى - اجابة على بيل وعلى الموسوعيين معا • وبسبب الصيغة الطبيعية للإيمان وتكامله مع العقل ، جعلت إهابة روسو موقف بيل من الصراع الدائم بين الإيمان الحارق للطبيعة وبين العقل ، شيئا باليا ، كما أن احتواءها على عنصر عاطفى وإرادى قسم عامل اليقين المطلوب للخروج من ذلك المأزق بين احتمالات فولتير واحتمالات دولباك وديدرو • ولم يكن الموقف كما يراه روسو هو الطابع الاحتمالى للبيئة بقدر ما هو العزل المصطنع للعقل عن جذوره الممتدة فى تصديق البيئة المتاحة عن الله والروح • وهذا هو سبب تلك الورطة • والإيمان لا يحول الاستدلال الالوهى الى برهان ، ولكنه يمكن العقل من التصديق رأسخا يقينيا على هذا التفسير للوجود بوصفه متفقاً أشد الاتفاق مع شعورنا الدينى ومطلبنا الأخلاقى •

ولا يتجشم روسو فى أية قضية من قضايا الفلسفة ذلك انعناء الذى يعانىة لترتيب أفكاره فيما يتعلق بوجود الله وطبيعته • وهو يعرض فى مقالته الطويلة : « اعتراف بالإيمان من قس سافوا » التى أدخلها عند نقطة استراتيجية من روايته « اميل » (١٧٦٢) هناك حيث عالج مبادئ التربية (٤٦) • وقد مكثه قالب الرواية من التعبير على نحو متجسد ، وبذلك يثير استجابة شخصية فى قرائه الذين يطلب منهم أن يتحققوا من صدق حججه بقلوبهم أو بتجاربهم الباطنة • ولما كانت « اميل » تصف أيضا المثل التربوى الأعلى للمؤلف ، فإن لهذا تأثيرا هاما فى دور العقل فى البحث

الالوهي • وكثيرا ما يستهين روسو بالعقل بوصفه مصدرا للمغالطات والالوهام ، غير أن هذه الاستهانة لا تنطبق الا على الاستخدام الفاسد الزائف للعقل فى المسائل اللاهوتية ، حين يحاول العقل أن يؤدى وظيفته دون أية مساندة من النضير الأخلاقى أو الشعور • ومن الممكن تطهيره وجعله فعالا من أجل الألوهية من خلال إعادة ادماجه فى الرحم الانسانية الكاملة • والله لم يمنحنا العقل لكي نسيء استخدامه ، أو نطفئ شعلته ، بل هو يود أن نتعلم استخدامه بوصفه شعلة الهية تنير طريقنا صوب الاعتراف بالله ، والمسئولية الأخلاقية •

وفى رواية روسو لا يلحق الفتى اميل أى شيء عن الله والدين الا حين يدخل فى مرحلة الرجولة الشابة • ويرجع هذا التأجيل الى نمو العقل البطيء الذى لا يتم الا بعد نضج العواطف والخيال • ذلك أن الطفل اذا لقن شيئا عن الله وهو فى سن مبكرة ، فسيكتفى دائما بالبلاغيات ، أو - على أفضل تقدير - بمفهوم تشبيهى للموجود اللامتناهى • وأيا كان الأمر ، فمع بزوغ التأمل العقلى يمكن تقديم الشواهد الخاصة على وجود الله وطبيعته • وينبغى أن يتم التعليم دائما على أسس ودية شخصية ، وأن يرتبط باهتمامات الشاب الأخرى • وهكذا تنتقل مهمة التعليم الى قسيس من « سافوا » وهو شخص يعجب به اميل لصفاته الأخلاقية ، ولصراعه الجرىء ضد العيوب الشخصية ، ولتكماله الذى برهن عليه خلال صداقتهما • ولا يلجأ القس الى أية أدلة فنية ، ولا يندد بالاحاد أى تنديد مدبر • وبدلا من ذلك يقدم شهادته المباشرة عن اقترابه الشخصى من الله ولا يطلب من مستمعه الا أن يستشير فؤاده •

ولا ينسى المدرس الحكيم تأثير المناظر الطبيعية والخيال فى العقل • ولكي يكون تأثيره فعالا ، يصطحب صديقه الشاب ذات صباح مبكر الى ربوة ذات جمال رومانتيكى تشرف على وادى بو • وهناك يقص عليه رحلته خلال فلولات الشك ، وعن الحد الأدنى من يقينه بوجوده ووجود أحاساساته • وعلاقة الاستجابة بين الذات وتلك الأحاسيس تؤكد أيضا وجود علة خارجية متكافئة لها : هى اللا ذات أو عالم المادة (وان يكن روسو يتفق مع فولف

ضد الانزلاق الى آية منازعة بين المثالية والواقعية حول التكوين الدقيق للوجود المادى) .

ويلاحظ القس بعد ذلك داخل نفسه لا مجرد قوة الاحساس انسلبية ، بل يلاحظ أيضا القوة الإيجابية فى المقارنة والحكم والارادة . فالعقل وحده هو الذى يستطيع أن يعبر عن المعنى الصحيح لكلمة « يوجد » (is) فى حكم ما ، والارادة وحدها هى التى يمكن أن تنشئ الحركة . والانسان — ذلك الموجود الذى يستطيع أن يحكم ويختار — يحتوى على مبدأ روحى لا يرد الى المادة . وفضلا عن ذلك ، فانه لما كانت الحركة والسكون موجودين فى المادة بدرجات متفاوتة ، فهما ليسا جوهريين بالنسبة لها . وهكذا يفهم الانسان ذو اندكاء التلقائى — على خلاف ما يذهب اليه دولباك ووديدرو — أن علة الحركة الجسمية والتنظيم الموحد لابد أن تكمن فى فاعل عاقل يريد يتميز عن الكون المادى .

وبمعونة ادراكه للموضوعات المحسوسة ، وتأمله انباطى ، يتمكن قس سافوا من اثبات ثلاثة مبادئ أساسية عن الوجود ، أو من الممكن أن نسميها بنود الايمان الطبيعى :

« الأجسام الجامدة لا تفعل ولكنها تتحرك ، فلا وجود لفعل حقيقى دون ارادة ، هذا هو مبدئى الأول . أنا أعتقد ، إذن فان هناك ارادة تحرك الكون وتمنح الحياة للطبيعة . وإذا كانت المادة المتحركة تحيلنى الى ارادة ، فان المادة المتحركة وفقا لقوانين ثابتة تحيلنى الى عقل ، وهذا هو البند الثانى فى عقيدتى . والفعل والمقارنة والاختيار هى عمليات كائن فاعل مفكر . وإذن فهذا الكائن موجود . . ولا وجود لارادة جديدة بهذا الاسم بلا حرية . الانسان إذن حر فى فعله وهو من حيث هو كذلك يشيع فيه الحياة جوهر لامادى . هذا هو البند الثالث من عقيدتى (٤٧) » .

وعلى هذا الأساس ينتهى الى أن الفاعل الانسانى الحر هو وحده المستول عن الشر الأخلاقى ، وأن الروح اللامادية يمكن أن تبقى بعد الموت ، وعلى هذا النحو تبرر العناية الالهية . وبالتالي تتبع الالهيات نظرية أكثر شمولاً عن الله والانسان .

ولقد اعترف فولتير ذات مرة فى شيء من الحقد - بأنه كان يتمنى لو أنه هو الذى كتب ذلك « الاعتراف بالإيمان » ، لأنه من حيث المضمون لا يبتعد كثيرا عن مذهبه فى الألوهية ، ومن حيث النبوة الشخصية يشير الى طريق لحل النزاع الذى دار فى عصر التنوير عن الله . وإن الاهتمام الخاص بالظروف الفيزيائية وبالارادة الأخلاقية ، وبالمؤثرات العاطفية ، يوحي بأنه ينبغي للعقل أن يكون مستعدا استعدادا مناسباً قبل أن يقدم على الاستدلال الذى يؤدى به عبر الطبيعة المتناهية المادية الى الله ، ذلك أن روسو يعتقد - كما اعتقد أغسطين وملبرانش وبسكال ونيوتن - أن التصديق الحقيقى بالله ينشأ فى ذلك الموقف الذى أعد بعناية حيث يتحدث القلب الى القلب ، وحيث يتفلسف الباحث بجماع روحه . ولا ينبغي أن نخجل من الشعور والارادة الأخلاقية بوصفهما قوى مضادة للعقل ، لأنهما الوسائل الطبيعية التى نقوى بها اقتناعنا انعقلى بوحدة الطبيعة المنظمة ، وبالحاجة الى ارادة عاقلة أولى . وحينئذ نأخذ ببينة الألوهية عن يقين من خلال عملية الإيمان أو العاطفة الباطنية .

ولقد أثبت روسو وجود الارادة والحرية فى الله ، حتى قبل أن يثبت وجود عقله ، وذلك لكى يؤكد اقترابه من الله بوصفه فاعلا شخصياً عادلا رحيماً . وبعد أن تردد قليلا ازاء مشكلة الشر ، أكد أيضا قدرة الله اللامتناهية ، ولكنه رفض أن يمضى الى ما وراء هذه النواة من الصفات . وأجاب على اتهامه بالتشبيه فى نعتة الله بتلك الملامح الشخصية من الارادة والعقل - أجاب فى بساطة بأننا « نأتى » بمعانينا الأصلية عن هذه الكمالات من تجربتنا الباطنة ، وهذا أمر لا محيد عنه ، ولكننا « نطبقها » على الله بوصفه العلة الأولى القائمة عبر الانسان والطبيعة . أما فيما يتعلق بطريقة العلية الالهية ، فقد أنكر روسو كل معرفة بها ، وقرر - على وجه الخصوص - أنه وجد الفكرة المسيحية عن الخلق غير معقولة ، ووضع مادة أبدية بوصفها مبدئنا سلبيا مع الله بوصفه المبدأ الايجابى الاسمى الوحيد . ولما كان يفتقر الى الميتافيزيقا المسيحية عن الخلق ، فانه لم يصل قط الى المفهوم الخاص بالاستخلاص الكلى لوجود متناه من الله .

وكان روسو يعتقد - على خلاف مؤلهة عصر التنوير الآخرين - أن الله

والخلود يقدمان الجزاء الذى لا غنى عنه والمبدأ المطهر نكل أخلاقية . ولكى يكون لدينا الأساس الكامل للأخلاقية ينبغى أن يمتد حب الانسان لذاته وللنظام ليشمل حب الله (٤٨) . وكان روسو يسعى الى رد المسيحية الحققة الى هذا انحد الأدنى من الاعتقاد فى اله خير عادل ، وفى مبدأ خالد حر فى الانسان ، والايمان الوحيد الذى يقبله هو ايمان العقل الأخلاقى ، والشعور الباطنى . ووراء هذه السياسة المختزلة نحو دين انوحى يكمن اقتناعه الذى كان يشارك فيه عددا من العقليات الكبيرة فى عصره - بأن التعليم المسيحى الرسمى عن الانسان والخطيئة موجود عند بسكال واللاهوتيين الينسينيين وكالفن . وعلى الرغم من نقده الاجتماعى المرير ، كان روسو يرى أن قوانا الطبيعية متكافئة للاضطلاع بمهمة الوصول بالانسان الى الكمال الأخلاقى والدينى والسياسى . ولم ينظر بعين الاعتبار الجدى للرأى المسيحى المعتدل القائل بأن طبيعتنا قد جرحت ، ولكنها لم تقسد بسبب الخطيئة الأولى ، وأن الفضل الالهى يكمل عدتنا الطبيعية من العقل والضمير والحرية ، بدلا من أن يحط منها .

ولقد توسع عصر التنوير فى كثير من موضوعات القرن السابق ، وأثار بعض القضايا الجديدة ، وحفز مذهب « بيل » فى انشك الايمانى فلاسفة مذهب الألوهية الى ايجاد مزيد من الأدلة التجريبية على وجود الله ، والى أن يلزموا جانب الحذر الشديد فى الكمالات التى يعزونها الى الطبيعة الالهية . فاذا استثنينا فولف الذى احتفظ بثقته العقلية فى الاستنباطات المنهجية نجد أن هؤلاء الفلاسفة قد انصرفوا عن اندليل الوجودى (الأنطولوجى) ، والتفتوا الى الميكانيكا والبيولوجيا والخبرة الأخلاقية بحثا عن شاهد استقرائى على وجود الله ، كما أنهم اختزلوا صفاته القابلة للمعرفة الى حد أدنى مجرد . ولقد رأى كل من فولتير وروسو فى ميول الانسان الأخلاقية شاهدا متميزا على عدانة الله ورحمته وعنايته . وحين نظر دولباك وديدرو الى الطبيعة بوصفها تجميعا اجماليا لمادة متحركة بذاتها ، أنكروا أى احتمال لأن تؤيد البيئة العلمية الموقف الالهمى . وكان عقم فكرة الله فى البحث العلمى معناه فى نظر أصحاب مذهب الألوهية استبعاد المنهج العقل فى دراسة الطبيعة مستعينا بألوهية وظيفية . غير

أن معناها بالنسبة للطبيين الملحدين فهو أن الطبيعة نفسها مكتفية بذاتها ولا تقدم أى أساس للاستدلال على الله . وعلى ذلك من الممكن أن يتفق الطرفان مع كانت على أنه « ينبغي علينا الامتناع عن أى تفسير لنظام الطبيعة مستمد من ارادة كائن أعلى ، لأن هذه ليست فلسفة طبيعية بل اعترافا بأننا قد وصلنا الى ختامها » (٤٩) . ومع ذلك كان من الممكن أن يضيف روسو أن نهاية الفلسفة الطبيعية والتدليل المجرد لا تعنى نهاية البحوث الفلسفية جميعا فى وجود الله وطبيعته . ومن تحالف العقل بالضمير الأخلاقى والشعور ، يليق بالعقل عن طريق الايمان الطبيعى أن يدرس الوقائع انشخصية ، وأن يكتسب يقينا عن اله خير عادل .

وقد لاحظ كانت فى لحظة من لحظات الحماسة أن نيوتن قد برر الله فى العالم الفزيائى ، وأن روسو قد برره فى المجال الأخلاقى . ومع ذلك ، فإن مشهد الصراع الذى لم يحل فى عصر التنوير حول المضامين الألوهية للعلم وأسس الحياة الأخلاقية قد أثار فى عقل كانت أصداء فكرة أصيلة ومحيرة ، فلعل الألوهيين والملحدين يصدرون على السواء عن مقدمة غيرمدروسة وغير مبررة : وهى أن العلم النيوتونى صالح للكشف عن شئ من طبيعة الواقع ، وبالتالي عن المصدر العلى النهائى للكون المادى . فإذا تحدى المرء هذا الافتراض استطاع أن يتجاوز طرفى النزاع ، وأن ذلك على حساب إنكار أى استدلال نظرى عن وجود الله قائم على التجربة . أما فيما يتعلق بالقضية الأخلاقية ، أو أن يقدم أساسا مستقلا للأخلاق ليبنى اعتقاده العملى فى الاستدلال الألوهى للعقل العلمى أو الايمان الأخلاقى على أنه أساس الأخلاقية فقد تحير كانت فيما إذا كان من الواجب على المرء أن ينظر الى حقيقة الله على مقتضيات الأخلاق نفسها .

فلسفة كانت عن الله

عند ايمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) تتلاقى دروب الفلسفة الحديثة جميعا ، لتتفرع عنه مرة أخرى . وليست مشكلة الله استثناء من هذه المركزية التاريخية . ومن يفهم نظريته عن الله ، يشاهد الحقبة السابقة من النظر اللاهوتي ملخصة ، كما يشاهد التطورات اللاحقة على هيئة نواة . ولقد أقتنع تدريبه الديني المبكر ومطالعته المتحمسة لروسو بالحاجة الى عنصر الوهمي في الأخلاق ، وبالقوة التي لا تعرف الوهن لاعتقاد الفرد الوجداني في الله . ومن تعليمه الجامعي ، وعكوفه الطويل على مؤلفات أرتاب فولف ، ودراسته الوثيقة لليبننتس ، اكتسب احتراماً باقياً لتناول المذهب العقلي المنهجي لطبيعة الله . غير أن احاطة كانت الواسعة أيضا بالتجريبيين الانجليز دفعته الى أن يفحص حدود المعرفة الانسانية فحضا نقديا ، وأن يبحث في صحة الميتافيزيقا ، وبالتالي في الشرعية الفلسفية . لأية نظرية عن الله . وقد ترك ذهنه مفتوحا - بوصفه من رجال عصر التنوير - لآراء الأطراف جميعا في النزاع الكبير عن دور الله في الفلسفة ، ابتداء من مذهب الشك والمذهب الطبيعي ، حتى ألوان الدفاع القائمة على الشعور والادراك الفطري .

ومع ذلك ، لم يكن كانت بأى حال من الأحوال متقبلا سلبيا لهذه المؤثرات المتباينة ، بل ان اخلاصه للشعار الذي اختاره لعصر التنوير وهو : « تجاسر على التفكير لنفسك ! » دفعه الى فحص هذه المواقف في ضوء نظرية في المعرفة ، واعتقاد أصيل نابع من نفسه . واستعارته المفضلة في وصفه

الفيلسوف النقدي هي القاضى النزيه الذى يستمع باخلاص الى شهادة
المحسوم لكن يصدر حكما فى ضوء ادراكه العقل للقانون . لقد استعد
« كانت » اذن لفض النزاع الطويل الذى اتصل من عصر النهضة حتى
عصر التنوير ، فيما يتعلق بما يمكن أن يؤكد العقل عن الله تأكيذا صحيحا
على نحو فلسفى . وكان يشعر أن الثقافة الغربية تعاني آلام محنة تتصل
باعتمادها التقليدى فى الله ، وأن حلا فلسفيا وسيطا صادقا قد أصبح ضرورة
ملحة .

وعلى مدى فترة طويلة تكاد تصل الى نصف قرن من العمل الشاق ،
واكبت آراء كانت عن الله تطوره الفلسفى العام (١) . وكانت هناك علاقة
تبادل بين الاثنين ؛ اذ أن موقفه عن الله قد حدد موقفه الفلسفى الى حد
ما فى كل مراحل تطوره ، كما أن هذه المراحل عكست بدورها ذلك
الموقف .

وفى خلال مرحلته المبكرة أو السابقة على النقد (من ١٧٥٥ الى ١٧٧٠ ،
أى قبل أن يبدأ فى كتابة مؤلفاته النقدية الثلاثة الكبرى) كان محجما
عن التسليم لهيوم بأننا لا نملك برهانا صارما على وجود الله ، فحاول
أن يدافع عن صحة واحدة أو اثنتين من الحجج النظرية فى حين فند فى الوقت
نفسه الاستخدام العقل لله بوصفه وظيفة فى الفلسفة الطبيعية . وكان
اخفاقه فى تحصين الأدلة الألوهية ضد الشك تنبئها رئيسيا دفعه الى إعادة
بناء الطبيعة وحدود المعرفة الانسانية ، كما عرضها فى « نقد العقل
المخالص » (١٧٨١) . فهنا اقترح نظرية فى المعرفة استبعدت النسخة
العقلية للميتافيزيقا ، وفندت كل برهان على وجود الله قام على مثل ذلك
الاساس الميتافيزيقي . ومع ذلك ، كان « كانت » حريصا على ايجاد مكان
شروعى فى الفلسفة النظرية للاستخدام المنهجى لمفهوم الله على أقل تقدير .

وفى كتابه « نقد العقل العمل » (١٧٨٨) وغيره من الكتابات الاخلاقية
التي تجرى فى مجراه - قلب « كانت » الحاجة الى اعتقاد عقلى فى الله على
وجوها المختلفة . وكان يهدف من وراء ذلك الى الدفاع عن الأهمية

الأخلاقية للاعتقاد في الله ضد دعاوى النزعة الطبيعية ، وأن يمنع في الوقت نفسه أى تنظيم لاهوتى لسلوكنا . واستطاع أن يحقق هذا الهدف المزدوج بأن اعتبر الله إحدى مسلمات الأخلاق ، وإن أنكر عليه في الوقت نفسه أى تأثير معيارى بوصفه أساسا وحافزا على الفعل الأخلاقى . ومن الممكن أن نطلق على هذا التوليف الكانتى الجديد اسم « الوظيفة الأخلاقية » ، moral functionalism ، وتحتوى على ثلاث قضايا رئيسية : الله نفسه لا يخدم أى غرض منهجى فى الفلسفة النظرية ؛ فكرة الله تؤدى وظيفة فى هذا القسم من الفلسفة ، ولكن فيما يتعلق بتنظيم أنكارنا واستدلالاتنا فحسب ، لا فيما يتعلق بالأشياء الواقعة ؛ وفى الأخلاق تقوم المظاهر الأخلاقية من وجود الله بوظيفة افتراضية ضرورية ، لا بوصفها مصدرا لالزام ، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج الالزام الأخلاقى . والعجيب أن « كانت » قد وجد من الضرورى - وهو فى تلك السن المتأخرة - أن يعيد التفكير فى نزعة الوظيفة الأخلاقية ، فكان أن احتفظ بالمبادئ الرئيسية كلها ، ولكنه أوضح توضيحا تاما أن المطلب الأخلاقى والاعتقاد العمل فى الله لا يفتحان بابا خلفيا للاستغلال انظرى لله نفسه ، كما بدأ المفكرون المناليون الجدد فى الأخذ بهذا الرأى . وهكذا تحملنا خبرة كانت العقلية من حقبة الى أخرى فى تاريخ النظريات الغربية عن الله .

١ - اختبار أسس مذهب الألوهية

لا غنى عن دراسة تطور كانت المبكر نفهم موقفه النهائى من الله . والواقع أن كتاباته السابقة على النقد - وهو أمر يستحق من الاعتبار أكثر مما يأخذ عادة - قد أرست كثيرا من آرائه الثابتة عن الله حتى قبل أن يكون قادرا على صياغة مشكلة المعرفة والتجربة صياغة ترضيه . والحق أن صياغة هذه المشكلة قد تحكمت فى شطر كبير منها - صعوبات صادفها فى محاولته لتناول مشكلة ما إذا كان وجود الله قابلا للمعرفة ، وإلى أى مدى يكون للفيلسوف الحق فى استخدام نظرية عن الله فى تشييد مذهب عن الحقائق الطبيعية (٢) . ولقد اتسم موقف كانت خلال أعوامه السابقة على النقد بأربعة التزامات أساسية ، فقد أراد أن يجعل مذهب الألوهية متمشيا مع العلم الطبيعى الشائع ، وامتنزمت هذا رفض الطرائق العقلية

السابقة في اثبات وجود الله ، وفي استخدام الاله كميّداً شارح في فلسفة الطبيعة . وكان « كانت » لا يزال يدعى أنه من الممكن العثور على أساس سليم لاثبات وجود الله ، وتحديد بعض الأمور القليلة عن طبيعته . ومع ذلك ، فقد سلم عند اقترابه من نهاية هذه المرحلة - بأن كل شيء يتوقف على صحة الميتافيزيقا ، وبأن الشك الذي يمكن أن يحيط بهذا العلم يجعل جميع الجهود التي تبذل في اللاهوت الطبيعي مشكوكا فيها حتى يتم البت في هذه القضية . وهذه المعالم الأربعة تهدينا هداية كافية في الكشف عن أفكار « كانت » المبكرة الحاسمة في مجال اللاهوت الطبيعي .

(١) الانطباع الأول الذي يحصل عليه المرء من نظرة اجمالية يلقيها على جميع تناولات كانت لمذهب الألوهية هو أنه بدأ باقتناع شخصي متين بالواقع المتعالي لله ، وهو اقتناع لم ينحرف عنه قط طيلة حياة كرسها للتأمل الفلسفي العميق . ومن الحق ، أنه وجد صعوبة أخذت تزداد شيئا فشيئا في إعطاء تبرير فلسفي كاف لاعتراؤه بالله وبغيره من الأشياء - في ذاتها . ولكنه اتخذ منذ بداية عمله الفلسفي - موقفا مؤداه أن البحوث الفنية الخاصة بطرائق البرهان لا تستطيع أن تحطم اعتقاده في الله ، حتى وإن جعلت الدفاع الفلسفي عنه (أى عن هذا الاعتقاد) أشد تعرضا للمخاطر . وكان « كانت » ينظر الى الميتافيزيقا ، ثم الى الفلسفة النقدية بعد ذلك - على أنها الساحة التي يمكن فيها اختبار صحة الأدلة على الألوهية . ومع ذلك ، لا حاجة بالرجل العادي الى المجازفة في هذا الميدان ، ولا حاجة به الى الانزعاج بما يتمتع عنه من كشف ، كما ينبغي على الفيلسوف الذي ينخرط في هذا العمل أن يمارس حريته النقدية ممارسة تامة . ونقد اضطلع « كانت » ببحوثه جميعا وهو على وعى بإمكان حدوث انشقاق بين الوهية العقل الطبيعية وتحليلاته النظرية . وكان مقتنعا بأنه لا ينبغي التضيحية بالأولى على مذهب اثنائية ، وبأنه من الممكن الوصول الى بعض التسويات الفلسفية بالإضافة الى نزع الشك الإيمانية .

ومن الأمور ذات الدلالة ، أن أول مناقشة يتعرض فيها « كانت » لله تقع في بحثه العلمي «التاريخ الطبيعي العام ونظرية انساومات» (١٧٥٥) ، وفيه يضع الخطوط العامة لافتراض عن أصل انعام شبيه بنظرية لابلاس

فى تكوين النظام الشمسى . ويشترط شرطا ضروريا لآى مذهب حيوى
فلسفهم فى الألوهية وهو قبوله انضمام للنظرة النيوتونية الى العالم .
واصراره على وضع النظريات الألوهية داخل الاطار العلمى ، أو على الأقل
دون تعارض مع النزعة الميكانيكية العلمية ، أقرب الى روح لوك ونيوتن
وفولتير من المذهب العقلى القديم ، اذ لا يمكن أن يقوم الاتفاق بين الدين
والعلم الميكانيكى على افتراض عتيق بأن النظرة العلمية تعتمد على نظرية
ميتافيزيقية عن الله والمبادئ الأولى . ويرى « كانت » أن التحرر التجريبي
للعلم من ربة الميتافيزيقا الاستنباطية واللاهوت الطبيعى انتصار حاسم ،
بحيث أصبح التفسير العلمى انجازا مستقلا ينبغى علينا أن نوائم بينه
وبين نظرياتنا عن الله .

ويمتدع « كانت » - بوصفه نصيرا مخلصا من أنصار « نيوتن » -
المصادفة بحسبانها المبدأ المولد للكون الراهن ، اذ لما كانت المادة لا تتمتع
بأية حرية ، وكانت مقيدة دائما بالضرورة انباطة فى قوانينها الطبيعية ،
ترتب على ذلك أن نسقنا الفزيائى المنظم ينشأ عن الضرورة الطبيعية .
ويدرك كانت أن استبعاد المصادفة قد لا يفتح الا الطريق لنزعة دولباك
وديدرو الطبيعية ، وفيها تستغنى ميكانيكية الطبيعة المكتفية بذاتها عن الله
استغناء تاما . بيد أن هذا الخطر لا يودى الى قبول رأى بعض المدافعين
عن الدين بأنه ينبغى لنا اذن أن نتشكك فى قوانين نيوتن الميكانيكية العامة
(وهى التى يفسرها تفسيريا عليا كافيا) . وبدلا من هذا الرأى يذهب
« كانت » الى أنه من الممكن اتوفيق بين النزعتين الميكانيكية والألوهية
بازالة مقدمة ضمنية يشترك فيها المتدين الجبان ، وانطبعى المتهور ، فالأول
« يعترف اعترافا متميزا بأنه لو أمكن اكتشاف العلل انطبيعية لنظام الكون
كله ، واذا أمكن لهذه العلل أن تقيم هذا النظام على أساس أعم خصائص
المادة وأشدها جوهرية ، حينئذ يصبح من غير الضرورى أن نلجأ الى تدبير
أعلى على الاطلاق . والمدافع عن النزعة الطبيعية يدعم موقفه حين لا يناقش
هذا الافتراض » (٣) .

بيد أن هذا الافتراض المشترك هو بالاضبط ما ينبغى أن يقف منه
الألوهى اليقظ عقليا موقف التساؤل ، وبهذا يقطع السبيل على الاستدلال
المؤدى الى النزعة الطبيعية .

وعلينا أن نقبل أمرين في وقت واحد : ليس للقوانين الكلية التي تتحكم في فعل المادة مصير آخر سوى أن تعمل بانضرورة وبالضرورة في سبيل النظام الكوني ، وأن هذه القوانين - مع ذلك - معلولة للعناية الإلهية . فإذا عزونا انسجام الكون الى تدخل خارجي من جانب الله ، عبر القوانين الطبيعية ، فإن ذلك يجعل من الله منتجا للنظام الكوني من حيث هو كذلك ، لا خالقا للمادة نفسها ، وبالتالي لن يكون الله خالقا للعالم كما فهم ذلك في العصور المسيحية . ويعترف « كانت » صراحة بتأثير الوحي على المفاهيم الفلسفية ، حين يذكر أن فكرة الانتاج الكلي للعالم المادي بواسطة الله ثم تكن معروفة لليونان ، وأنها دخلت الى الفلسفة لأول مرة على أيدي المفكرين المسيحيين . غير أن النقطة الرئيسية التي يهدف اليها كانت هي أن كل من يحصر عمل القوانين الميكانيكية يعرض للخطر أيضا عليا الله الشاملة بوصفه خالقا . وفي اللحظة التي يظهر فيها هنا الإله المتناهي - تستطيع النزعة الطبيعية أن تستغنى في يسر عن مثل هذه الإلهية بأن تشير الى القوى الكامنة في الطبيعة .

وفي بحث له بعنوان : « التاريخ الطبيعي العام » يرى « كانت » أيضا أن هناك شواهد كافية تثبت اعتماد المادة وقوانينها الباطنة على الله . فالمادة لا يمكن أن تكون لها هذه القوانين التي تحقق النظام العام والوحدة ، وما يصاحب ذلك من المحافظة على الكائنات العضوية الحية ، ولم يكن ثمة أصل مشترك لهذه القوى المادية جميعا . وهذه انعطاف الأصلية لابد أنها كانت عقلا كليا أسمى ، وضعت فيه طبائع الأشياء من أجل تحقيق أغراض مشتركة مجتمعة . ولما كانت المادة موضوعا لغرض حكيم أسمى ، فلا بد أنها وضعت بالضرورة في علاقات منسجمة بواسطة علة أولى تتحكم فيها » (٤) . وهكذا يتأكد وجود الله ، لا باضغاف الضرورات في العملية الطبيعية ، بل بالاعتراف بتأثيرها الشامل ، وبارجاعها الى مصدرها النهائي . ومع أن « كانت » قد وجد من المحال في مرحلته الأخيرة الوصول الى الله اللامتناهي عن طريق الشواهد المستمدة من النظام الكوني ، الا أنه كان ينظر دائما الى هذه الحجة بوصفها حجة طبيعية مقنعة .

(٢) وكان على « كانت » الآن أن يواجه ذلك الرأى العقل القائل بأن البرهان الرئيسى على وجود الله لا يبدأ من دراسة الكون ، انه مسألة أولية *a priori* . تماما . وقد فحص هذه الدعوى فحصا نقديا بأن بحث فى أساسها فى النظرية العقلية عن السبب الكافى ، والعلمية ، والوجود . وهذه الجوانب من نقد كانت للمذهب العقل قد أبرزها فى الأعوام الأخيرة عدد كبير من مؤرخى الفلسفة ، ولكن يندر منهم من فطن الى السياق الالومى الذى أجرى فيه كانت بحثه لتلك المشكلات . وكان انشغاله بمشكلة الله هو الذى ساقه الى النظر فى هذه القضايا ، وأدى به فى نهاية الامر الى إعادة بناء نظريته فى المعرفة ، وإلى تقويم الميتافيزيقا تقويما جديدا .

وموضوع كتابه « عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » هو أن عبارة « السبب الكافى » تخفى التباسا له دلالة . فهى تخلط بين نمطين من الأسباب المحددة ونوعين من العلاقات . فهناك تقابل لا سبيل الى انكاره بين السبب الذى يحدد الفعلية أو وجود شئ واقعى (ratio existential determinans) وبين السبب الذى يحدد معرفتنا بالحقيقة عن شئ موجود (ratio existential cognitionem determinans). الأول أساس واقعى ، وعنه تتولد علاقة العلة والمعلول فى المجال الفعل . أما الثانى فأساس منطقي ينشئ فى مجال المعرفة علاقة الأساس والنتيجة فحسب . وقد ازدهر المذهب العقل بتعالجه للنوع الأول من السبب الكافى بالنوع الثانى فى الحالات التى يكون فيها استنباط موجود واقعى هو موضع المناقشة .

وفى اللاهوت الطبيعى ، استطاع بعض الفلاسفة العقلين من أمثال اسبينوزا وليبنيتس أن يدخلوا خفية أساسا واقعيا من الوجود فح الله ، على حين أن حجتهم لا تسمح لهم الا بتأكيد أساس منطقي فحسب ، ومع أنه من الحق أن الله سببا منطقيا للوجود بالدرجة التى تجعل وجوده معقولا، الا أنه ليس له سبب واقعى أو علة للوجود يمكن منها أن نبرهن على هذا الوجود نفسه بطريقة أولية *a priori* (٥) . وإذا أخذت فكرة الماهية الالهية بذاتها ، وجدنا أنها تجريد منطقي لا يمارس أية علية واقعية ، ولا يسمح

بأن استدلّ واقع وجودي . ويلجأ كانت دائما الى التطبيق المحدود
للاسباب المحددة لله كشاهد على أنه لا وجود لمبدأ كلي استنباطي للسبب
الكافي له دلالة ميتافيزيقية أو وجودية . فلهذا المبدأ أهمية منطقية بحتة
من حيث عموميته ، ولا ينطبق الا على الأحكام التحليلية التي تطلق على
العلاقات المجردة اللاوجودية .

وهكذا حطم « كانت » من خلال هجومه على المبدأ العقلي للسبب الكافي
- الموازنة المضبوطة بين المجالين الواقعي والمثالي ، وبذلك جعل من المحال
اقامة أي دليل أنطولوجي مؤسس على فكرة الله . وفكرة الله بوصفه كائنا
كاملا كاملا لامتناها هي الأساس المنطقي الذي لا يحدد شيئا اللهم الا نوعا
مثالية من الوجود . وبالتالي لا يمكن استخدامها ، سواء في اثبات وجود الله
الواقعي على نحو أولي *a priori* ، أو في تحديد أي شيء نه دلالة وجودية
عن الكون المتناهي . وتستند الإجابة العقلية الى الله ، بوصفه علة نفسه ،
أو بوصفه قدرة لامتناها على خلط أولى بين الأساسين : المثالي والواقعي
للمحدد للوجود .

ودعم كانت هذا النقد بتحليل للوجود استهل به بحثه عن « الأساس
الممكن الوحيد لاثبات وجود الله » (١٧٦٣) . ومع التسليم بأن الوجود
مراوغ بحيث لا يمكن أن نعطي له تعريفا شكليا ، الا أن كانت قد اقترحت
علامات ثلاثا لتحديد هويته : أولا : ليس الوجود محمولا أو تحديدا
ماهويا لأي شيء . وقد يعرف المرء الماهية المحددة لشيء ما ، بكل محمولاته ،
ولكنه لا يعرف مع ذلك هل هذا انشيء موجود أو غير موجود ، ويتبع
ذلك . ثانيا : أن الوجود يوضع لشيء ما على نحو مختلف عن محمولاته .
فالخصائص والمحمولات الأخرى توضع في نسبتها ، أو من حيث تحديد
الماهية في بنيتها المنطقية فحسب ، أما الوجود فيوضع بصورة مطلقة ،
أي أنه يحدد الماهية وجموعة محمولاتها على السواء بالنظر الى الوجود
الواقعي . فلا الماهية ولا المحمولات تحقق فعليا انشيء الموجود بدون الوضع
الجديد والأساس المكتسب من الوجود .

ويتعلق التوضيح الأخير بما اذا كان في الشيء الموجود ما يزيد على

امكانيته الماهوية ، بما في ذلك محمولاته • فمن حيث المضمون الماهوي ، لا يضيف الشيء الوجود شيئا الى الماهية الممكنة ، لأن الوجود ليس كمالا يضاف في اتجاه الماهية ؛ ومن حيث « كيف » ، أو طريقة الوجود ، ثمة اختلاف حاسم : فالماهية الممكنة تتألف من مجموعة من العلاقات المتجانسة التي « يمكن » أن توجد ، على حين أن انشيء الوجود « موجود » فعلا • الأولي يمكن التأكيد منها بالاهابة الى مبدأ التناقض ، كما رأى فولف ، أما الثاني فيتطلب شيئا آخر كـمعيار متكافئ • أما مسألة « مايزيد » في الشيء الوجود ، ونوع المعيار الذي يمكن أن يحدد معرفتنا ، فقد بقيت دون اجابة في المرحلة السابقة على النقد عند « كانت » • ولكنه وصل - على الأقل - الى نتيجة سلبية هي أن الوجود لا يكتفى بتعريف لينتس وفولف له بأنه اكمال أو تحقيق للماهية ؛ اذ يفترض ذلك أن الوجود قد تولد بواسطة المبادئ الماهوية نفسها • وأيا كانت النتيجة التالية فانها لا يمكن أن تستمد أوليا من تحليل المكونات الجوهرية ، والمبادئ التي تقوم عليها أنطولوجيا فوف •

وهنا ، يطبق كانت كشفه عن الوجود تطبيقا مباشرا على مشكلة اللاهوت الطبيعي ، فما دام الوجود ليس محمولا ، فلا يمكن حينئذ استنباطه من أمر تقتضيه الماهية • وحتى في حالة الماهية الالهية ، فإن المحمولات الوحيدة القابلة للاستمداد هي الامكانية ، والوجود المنطقي ، لا الوجود ، أو الوجود الواقعي • ولن يستطيع أى قدر من التحليل الأولى لفكرة الماهية اللامتناهية أن يكشف لنا النوع المطلق من الوضع المطلوب لشيء موجود • كما لا تستطيع أية درجة من التطبيق لمبدأ التناقض أو الهوية اثبات شيء أكثر من التجانس بين السمات الالهية الماهوية وقد اتحدت في ماهية ممكنة • وعلى هذا فإن المنهج العقلي للبرهان لا يصلح بطبيعته لمهمة اثبات وجود الله الواقعي •

ويضيف « كانت » - في شيء من الغموض - أن فكرة شيء موجود هي تصور تجريبي لا يتأكد عن فحص تصورنا للماهية ، بل بالالتفات الى أصول معرفتنا في التجربة • فالمذهب العقلي لا يستطيع أن يستخلص العامل

التجريبي في المعرفة ، وهذا معناه أنه لا يستطيع استخلاص الحقيقة الوجودية عن وجود الله من خلال إجراءاته الخاصة . وإيا كان الأمر فإن « كانت » لا يبحث بحثا دقيقا في معنى التجربة ، أو فيما إذا كانت معرفتنا الوجودية المكتسبة من التجربة تستطيع أن تؤدي بنا الى وجود الله المتعالى . والمثل الذي يضربه عن تأكيد وجود خريت بحري يتوقف على قدرتنا على رؤية مثل هذا الحيوان ، أو على الأقل على مدى تقديرنا لشهادة أولئك الذين ادعوا رؤيته (٦) . فمن الواضح أن الله ليس موضوعا مباشرا للدراسة الحسنى الانسانية ، وبالتالي لا نستطيع أن نتحقق من وجوده على النحو الذي نتحقق به من وجود خريت بحري . بيد أن « كانت » لم يكن مستعدا بعد لاثبات أن الوجود القابل للمعرفة مقصور على الموضوعات انقابلة للدراسة ، والمتعينة في المكان والزمان ، ومن ثم ، فاننا لا نستطيع أن نعرف وجود الله بطريقة نظرية ، فما برح الأمل يراوده في أن عالم التجربة يمكن أن يقدم شيئا يؤدي بالميتافيزيقا الى وجود الله .

وقبل أن يحاول فيلسوف كنجزبرج الاقدام على هذا الدليل ، يشير الى أن نقده للسبب الكافي وللوجود ينطبق أيضا على استخدام الله في استنباط العالم ، وهنا يكمل كانت الهجوم التجريبي على الألوهية الوظيفية في الأجزاء النظرية من الفلسفة . وهو يتفق مع هيوم على أنه كما لا تستطيع صفة القدرة الانهية أن تؤكد لنا وجود الله ، فكذلك لا تستطيع أن تقدم لنا أساسا لاستخلاص العالم الموجود . فهناك بين العلة الواقعية ومعلولها الموجود ، تفرقة واقعية ، بحيث لا يمكن تأكيد الرابطة انعلية بتحليل ماهوى فحسب ، أو بتطبيق مبدأ التناقض والسبب الكافي . فلتخلل تصور الارادة أو القدرة الالهية كما تشاء ، ولكنك لن تجد - وهذا هو تحدى كانت - عالما منطويا في هذا التصور على سبيل الضرورة أو اللزوم الماهوى عن الله (٧) . ولما كان الله أساسا واقعيا وعلة حرة ، فإن علاقة العلة بالمعلول بينه وبين العالم لا يمكن أن تتحدد بالاجراءات العقلية المألوفة، إذ تستند هذه الاجراءات الى الخلط بين العلوية الواقعية ، والتضمن المنطقي . وقد يبدو مثل هذا الخلط مقبولا في سياق مذهب شمول الألوهية

عند اسبينوزا ، أو فى الحتمية الالهية ، حيث تكون انقدرة الالهية هي نفسها التدفق الضرورى للعالم ، وحيث يتألف العالم من تعينات للجوهر الالهى .

(٣) ويقوم « كانت » فى بحثه « الأساس الممكن الوحيد للبرهان » بتصنيف لجميع طرائق البرهنة على وجود الله ، ثم يختزلها الى طريقة واحدة صحيحة (٨) . فهناك بدايتان للبرهان : التصور انعقل للممكن الخالص ، والتصور التجريبي للموجود . وكل بداية من هاتين البدائتين تمدنا بأساسين للبرهان ، ففي البرهان الأول يؤخذ التصور العقلى للممكن أساسا، نستمد منه وجود الله كنتيجة . ويبدأ البرهان الثانى بالممكن كنتيجة معطاة ، ثم تقفل عائدين الى الله بوصفه علتها الضرورية . ويبدأ الدليل الثالث من موجود فى التجربة ليؤدى بنا الى علة أولى مستقلة ، وعن طريق تحليل هذا التصور نستنتج صفات الله . أما الدليل الأخير فيبدأ بنفس الطريقة ولكنه يصعد صعودا مباشرا الى وجود الله وصفاته معا . ويرى « كانت » أن الأساسيين الأول والثالث للبرهان باطلان بطلانا واضحا ، وأن للأساس الرابع قيمة محدودة ، والبرهان الثانى هو وحده البرهان الحقيقى . وليس ثمة ما يدعو الى مزيد من انقول عن تناوله للبرهان الأول ، ما دام يستند على الافتراض المرفوض بأن الوجود يمكن استخلاصه من الامكانية الماهوية عن طريق التحليل . ويطلق عليه « كانت » فى كتابه « نقد العقل الخالص » اسم الدليل الأنطولوجى ، ويرد جميع الأدلة النظرية الأخرى اليه بوصفه أساسها المشترك ، وإن كان هو نفسه الذى يبطلها جميعا .

ويلاحظ « كانت » عن الدليل الثالث أنه ذائع الصيت ومحال تماما فى الوقت نفسه ، وهو يأخذ مضمونه مباشرة من صياغة مدرسة فولف لهذه الحجة من الامكان contingency ، وهى صياغة أكثر تعرضا للظمن بالصورة التى تعرضها بها المراجع الشائقة من صورتها فى كتب فونف نفسه . فإذا وجد شيء ما ، فلا بد أيضا من وجود كائن واحد ، أو عدة كائنات لا تكون معلولة لشيء آخر سواها . ولكن ، ليس من الواضح أن هذا الكائن الضرورى فريد ، وكامل كمالا مطلقا . ولا ثبات هذه النقطة.

يقوم أتباع فونف بتحليل مفهوم الكائن الضروري (أو الواجب الوجود) .
و حين يعجزون عن العثور على الوحدة والكمال فى هذا المفهوم يعودون
مرغمين الى فكرة الكمال التام لكى يؤكدوا هوية الكائن الضرورى بالله
الواحد الكامل . ومعنى ذلك أنهم ينقلبون الى الدليل الأول ، وبهذا
يجردون الاستدلال من أية دلالة وجودية تتعلق بالله . وفى كتابه « نقد
العقل الخالص » يطلق كانت على هذا الخط من التدليل اسم الدليل الكونى
(الكسمولوجى) ، ويكرر رأيه بأنه لكى يكون هذا الدليل برهانيا ، فلا بد
أن يلجأ سرا الى الدليل الأنطولوجى ، وبهذا يحطم نفسه .

وربما كان من الأسر أن نلمح فى هذه الصياغة المبكرة ، لماذا
لا تستطيع الحجة الكونية - كما عرفها كانت من المراجع الفولقية - أن
تتجنب الاحالة الى الدليل الأنطولوجى . فليست نقطة بدايتها هى ائشىء
الممكن بوصفه موجودا ، بل الفكرة المجردة للامكان ، مع اهمال فعل الوجود
المتناهى العينى ، فهى تبدأ بنظرة منطقية خالصة للامكان ، نظرة تتضمن
فكرة أساس ضرورى . وما دامت ضرورة الأساس تؤخذ أيضا بعزل عن
فعل وجود الشئ الواقعى ، فان الاستدلال لا يصل مطلقا الى وجود الله
القائم فعلا . فهى تمضى الى المدى الذى يذهب اليه تصور كائن واجب
الوجود ، ولكنها تتداعى بسبب الافتقار الى أى مضمون وجودى .
والاستدلال بأكمله حتى هذه النقطة استبدال تصورى ، بحيث يكون من
المحتم البحث عن سند فى تصور آخر : هو تصور الكائن الكامل كمالا
مطلقا .

ويقدم « كانت » وصفا دقيقا للعملية كلها ، ولكنه لا يذكر أن الارتداد
الى الدليل الأنطولوجى تحدده على نحو مسبق الطريقة اللاجودية التى
ننظر بها أصلا الى الموجود الممكن . وانتقاداته تنطبق على حجة تستند
الى الامكان المجرد ، ولكنها لا تضع فى حسابها الحجة القائمة على كائنات
مركبة وموجودة بالامكان . ونقطة البداية فى هذه الحجة الكونية هى تعريف
الامكان بأنه القدرة المجردة للتفكير فى اتساق عن شئ ما بوصفه لاموجودا ،
على حين أن نقطة البداية فى حجة واقعية هى الوجود الذى نخبره عن شئ
مركب ، وبالتالي يكون موجودا بالامكان .

وتنهى ملاحظات كانت عن الدليل الرابع لما سيقوله في « نقده »
 الأول عن الدليل الفيزيائي - اللاهوتي ، فهو يرى أن الإلهية بالنظام
 والانسجام في الكون على أنها إلهية طبيعية وآسرة فلما يتشكك فيها
 الإدراك الفطري ، وهي تؤدي إلى علة عظيمة لا يمكن تصورها وتتصف
 بالكمال والقدرة ، ولكنها لا تؤدي إلى الله الكامل كمالا لامتناهيها ، والقادر
 قدرة شاملة . فإذا بدأنا من النظام اللامتناهي ، نستطيع الوصول في
 احتمال كبير (ولكن دون يقين كامل) إلى وجود صانع متناه عظيم جدا ،
 (ولكنه ليس هو الله اللامتناهي) . ويضيف « كانت » في نقده أنه حين
 تبذل المحاولة للوصول إلى الإله اللامتناهي عن هذا الطريق ، فلا بد أن تلجأ
 إلى الأدلة الأخرى ، وبالتالي تشارك فيما تنطوي عليه من نقص .

و « كانت » يأخذ هذه الحجة - مثلما فعل هيوم - كما يجدها عند
 نيوتن ودرهام Derham وكلارك وبعض المؤلفة . فهذه المصادر لا تفتقر
 الغائية الباطنة لموجود ما ينزع نحو كماله ، بل الأخرى أنها تفحص
 الانسجام الخارجي بين أجزاء الكون المختلفة ، ومن ثم فإن تحليلها لا يجري
 في الحدود الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين الفعل المنتظم والغايات المحدودة،
 والعقل السببي ، بل عن طريق التشبيه بالصنعة الإنسانية . وهذا التمثيل
 الاستعاري لا يسمح بأكثر من احتمال ، كما أدرك ذلك هيوم وكانت معا .
 وهؤلاء يرون أيضا أن وجود قدر متناه من النظام لا يرغم الإنسان على تأكيد
 وجود أي شيء أكثر من صانع متناه لانسجام الكون . وأيا كان الأمر ،
 فإنهم لا يفطنون إلى أنه من الممكن أيضا تناول مشكلة النظام من حيث أنها
 نزوع الفاعلين الموجودين نحو كمالهم الخاص أو غايتهم الباطنة . ومن هذا
 المنظور الأخير وحده يمكن إبراز الاختلاف بين فاعل يحدث نظاما متناهيها
 في مادة معينة ، وفاعل يحدث هذا النظام المتناهي عن لا شيء ، أو دون
 افتراض أية مادة معينة . والنوع الأول قد يكون متناهيها فحسب ،
 أما النوع الثاني فلا بد أن يكون لامتناهيها . ويعلق كانت نفسه على الاختلاف
 بين إله - صانع وإله - خالق ، ولكنه لا يضع أية نقطة بداية لإجراء
 أي استدلال فلسفي على الله بوصفه خالقا للأشياء المادية المنظمة من لا شيء،
 وحينئذ تكون له قدرة لامتناهيها .

وهكذا جبر كانت الحجج المتعددة فى الدليل الثانى الذى ينسبه الى نفسه . وهو يضع هذا الدليل على أنحاء شتى ، ولكنه لا يرضى عنه تمام الرضا . ويبدأ هذا البرهان بالامكانية الداخلية المعطاة للأشياء جميعا . ولا تناقض فى قولنا انه لا يوجد شئ ، ولكن ثمة تناقض فى القضية المركبة القائلة بأنه لا يوجد شئ ، ومع ذلك فان هناك الامكانية الواقعية الباطنة للأشياء ، ذلك لأن العناصر المكونة للامكانية الواقعية يقدمها دائما شئ موجود فعلا . ويؤكد كانت - على عكس المذهب العقلى - أولوية ما هو فعلى على ما هو ممكن ، وبذلك يتمسك بالأساس انضرورى لكل امكانية واقعية فى موجود فعلى ما . فلما أن تكون العوامل الممكنة قدرات كامنة فى الموجود الفعلى نفسه ، أو أنها معلولاته . وبالتالي ، نستطيع أن نستنتج من الامكانية الواقعية الباطنة لكوننا - أنه لابد من وجود كائن فعلى هو مبدؤها .

أما أن هذا الكائن الفعلى هو الموجود الضرورى المطلق ، فهذه هى النقطة الحاسمة فى تدليل كانت . وهو يوصى باختيار واحد لاثبات هذه النقطة : يوجد الكائن بضرورة واقعية مطلقة اذا كان لا وجوده ينطوى على تناقض حقيقى نتيجة لاستبعاد الأساس الواقعى للمعطيات الباطنة التى تجعل الأشياء جميعا ممكنة . « فلو أنك نحيث الله جانبا ، فانك لا تقضى على كل وجود للأشياء فحسب ، بل على امكانياتها الباطنة أيضا قضاء مطلقا (٩) » . ولا وجود الاله يضع حدا لتفكيرنا المستق وللمقومات الباطنة للأشياء جميعا . ولما كانت مثل هذه النتيجة لا تتسق مع موقف تجربتنا الفعلية ، ينتهى كانت الى أن وجود الله الضرورى يثبت بكل ما فى البرهان الرياضى من صرامة ويقين ، أو على الأقل « يبدو » أنه برهان يتمتع بالافحام الرياضى .

بيد أن كانت يقدم ما هنا بعض التحفظات التى تدل على عدم رضاء عن هذا البرهان ، حتى فى أفضل صياغة له . فيذكر أنه معنى باقامة أساس لبرهان ، ولا يقصد البرهنة الفعلية على وجود الله . وكل ما يستطيع أن يستنتجه هو اما أنه لا وجود لأساس متين ، أو أن من الممكن العثور عليه فى الاتجاه الذى اقترحه . ويختتم المناقشة كلها بملاحظة أنه على حين

تقتضى الضرورة « اقناع » المرء لنفسه بوجود الله ، فليس من الضروري سواء بسواء « اثبات » وجوده . وهكذا لا يجتاز كانت الهوية انتى تفصل بين الايمان التلقائى ومعرفة الله التى تخضع للاختبار ، وبالتالي يمتنع كانت عن أن يجعل الاول معتمدا بأى حال من الاحوال على الثانية . ومن المؤكد أن التفرقة الحديثة بين الاعتقاد العقلى والمعرفة العلمية قد ارهص بها كانت فى تردداته المبكرة حول أساس البرهان على وجود الله .

وفى هذا الأساس الذى يقترحه كانت للبرهان ثلاثة مواطن ضعف رئيسية : الأول يتعلق بكيف نصل الى معرفة الامكانية الباطنة للأشياء . وكانت يتحدث حديثا غامضا عن هذه الامكانية بأنها « حاضرة » ، ولكنه لا يحدد كيف تتمثل للعقل الانسانى . وكان من الممكن أن يسمح بمثول الممكن أساسا عن طريق ما هو فعلى ، أى انه يعرض لنا - نحن البشر من خلال تجربتنا للأشياء المحسوسة الموجودة فعلا - كان من الممكن أن يسمح بذلك دون الوقوع فى الموقف العقلى القائل ببصيرة أولية تنفذ الى الماهيات الممكنة . ويعترف كانت بأن فكرته عن التجربة لم تنم بعد النمو الكافى الذى يسمح لها بالرد على الاعتراض القائل بأن الفعليات العرضية فى خبرتنا لا تزودنا أبدا بأساس البرهان على كائن واجب انوجود . ولهذا ، كان على الرغم من هجومه على تراثفولف - مازال متأثرا بتيار عميق من المذهب العقلى ، يودى الى علاقة لا تفسير لها بين الامكانية الباطنة وفعلية الأشياء التى تصادفها فى التجربة . والمطمئن الثانى هو أن منهجه فى رآب انصدع بين الممكن والفعلى لا يبعث على الارتياح ، ذلك لأنه يقيم هذا المنهج على البديهية القائلة بأن الممكن قائم دائما على ما هو فعلى . بيد أنه يستخلص هذه البديهية من الهواء ، ولا يبين أنها مؤسسة على تجربتنا للأشياء الفعلية ومقتضياتها .

والمطمئن الأخير هو أن الاختبار الذى يتحقق به من الضرورة المطلقة للكائن الفعلى الاول على أساس الاتساق والقابلية للتفكير - معيار عقلى صرف . وفى هذه المطاعن الثلاثة جميعا يفشل كانت فى احترام تفرقته الرائدة بين الأساسين : المنطقى والواقعى ، تلك التفرقة التى تعد لحظة التجربة فيها أمرا لا غنى عنه . والاستهانة بالعامل التجريبى موجودة فى كل موضع : فى نقطة بداية البرهان ، فى البديهية الخاصة بأولوية الوجود

الفعل وفى اختبار ضرورة الله المطلقة فى الوجود • والواقع أن اللجوء الى الامكانية الباطنة يسىء الى كشف كانت الخاصة بالعلة والوجود •

(٤) هذه الصعوبات الداخلية قد أدت بكانت الى اتخاذ نظرة أكثر نقدية للميتافيزيقا ، فقد بدأ يشك جدياً فيما اذا كان كل ما يندرج حتى الآن تحت اسم الميتافيزيقا يستحق اسم المعرفة • « ليس من شك أن الميتافيزيقا هى أصعب أنواع التطلعات الانسانية - ولكن ، ما من ميتافيزيقا قد كتبت حتى الآن » (١٠) • وعلى حين اتخذ فولف من المثل الرياضى الأعلى فى الوضوح والتميز والاستنباط الصارم نموذجاً يحتذيه فى أنطولوجيته ولاهوته الطبيعى ، اقتنع «كانت» بأن على هذين العلمين أن يسلكا سبيل الفزياء النيوتونية لكى يكونا مثيرين • وهذا يعنى نقلة من المنهج الرياضى الخالص الى المنهج الرياضى - الفزيائى • ولا بد من البدء بالمفاهيم الغامضة نسبياً التى تقدمها التجربة ، واتخاذ الحيلة من تجاوز حدود العقل الانسانى ومضامين المعطيات الحسية • بل لقد خطر له أنه كما أن الفزياء هى علم العالم الخارجى ، فكذلك من الممكن أن تكون الميتافيزيقا المتمشية مع مطالب المعرفة الفزيائية علماً بالعالم الباطنى • فاذا أرادت الميتافيزيقا أن تكون نوعاً من النيوتونية الباطنة ، كان موضوع دراستها هو الأسس انتهائية للمعرفة ، لا الأسس النهائية للوجود •

و « نقد العقل الخالص » لكانت استجابة لهذا الاقتراح بأن قياس الميتافيزيقا بمعيار المعرفة الفزيائية يحصر مجالها المشروع فى نطاق نظرية المعرفة ، ويجعل من الميتافيزيقا علم الشروط العامة للمعرفة • وعلى هذا سوف يستبعد الآن كل تحليل ميتافيزيقى للأشياء الواقعية ، وكل محاولة من اللاهوت الطبيعى لتأكيد الوجود الواقعى لله استبعاداً تلقائياً •

٢ - انحلال اللاهوت الطبيعى

قام كانت بهجومه على اللاهوت الطبيعى الشائع فى عصره على مراحل ثلاث خططها بعناية • وكانت المرحلة الأولى هى تحديد الشروط العامة للمعرفة التى تجعل الرياضة والمبادئ العامة للفزياء ، ممكنة • وهذه المتطلبات تمدناً بالمعيار الشامل لكل نوع من أنواع المعرفة بمعناها الصارم •

وفي المرحلة الثانية يقدم وصفا للميتافيزيقا العامة وتطبيقاتها في اللاهوت الطبيعي وفقا للصورة التي عرض بها هذان العلمان في تراث فوتف • والهدف من ذلك هو بيان أن هذين العلمين لا يستجيبان لمقتضيات المعرفة ، وبالتالي فانهما ليسا علمين بالمعنى الصحيح • والمرحلة الأخيرة تتضمن فحصا دقيقا لبناء الحجج الخاصة بوجود الله ، ما دام من الممكن اثبات أن اللاهوت الطبيعي يقف على أساس من الرمال •

(١) اتخذت جميع القرارات الحاسمة في الحصار الكائناتى الطويل للاهوت الطبيعي منذ البداية حين صياغة المشكلة النقدية • فلقد أراد كانت أن يكتشف في أضيق الحدود - كيف تقيم المفهومات والقوانين في الرياضة والفزياء العامة تطابقا كاملا مع موضوعات هذين العلمين ، هذا اذا سلمنا بأن المفهومات تستخلص أصلا من العقل لا من العالم التجريبي • وكان من الواضح له أن المفهومات وقواعد الحكم الجارية في العلوم ينبغي أن يكون لها أصل أولى خالص في بنية الوعي بوجه عام ، ما دامت تعبر عن العوامل الضرورية الكلية في المعرفة • ولما كان «كانت» أبعد ما يكون عن أى استخلاص واقعى لهذه العوامل من مبادئ الوجود في الأشياء الموجودة ، فانه لم يستطع العثور على أساس لها في المواد الحسية المعطاة وانما وجدها في البناءات الصورية للذات العارفة • وهنا برزت نظرية الشكل والصورة في تكوين المعرفة العلمية من تلقاء نفسها كوسيلة للبقاء على الجانب التجريبي انتقدى من البحث العلمى ، وعلى مظهر الشمول والضرورة الذى تحتويه أوسع انقضايا العلمية (١١) • فثمة جوانب حسية متعددة في الانطباعات ولكنها اذا أخذت على افراد فانها تبقى ذاتية خالصة ، وعرضية ، ولا متعينة من الناحية العلمية • ولكى يتأتى لنا الوصول الى الموضوعية العلمية لابد أن تخضع المواد الحسية لتعينات صورية شتى كأمثلة في طبيعة الوعي العامة •

وهكذا يكون موضوع العلم هو النتاج البنائى لهذا التزاوج بين العناصر المادية والصورية • وثمة تطابق بين صورنا اذهنية والموضوعات ، لأن الموضوعية نفسها ليست شيئا يعطى ، بل شيئا يصنع • ولا وجود لشيء متعسف في هذا البناء للموضوع ، لأن العوامل الصورية تنتسب الى البنية العامة للوعي ، وليست سمات خاصة بالعقل الفردى • فضلا عن ذلك فان

التعدد الحسى المعطى شيء لا غنى له . وما برح التطابق المقصود هنا ليس هو التطابق الذى يستسلم فيه العارف للوجود المستقل للشيء المعروف ، وانما هو ذلك التطابق الذى لا تحقق فيه المواد الغفل المعطاة صفة الموضوعية الا بالخضوع لمبادئ المعرفة التى يسهم بها العارف ، أو على حد تعبير كانت : لا يعرف العقل الا ما يضعه فى الطبيعة ، وهكذا يكون له يقين أولى *a priori* عن موضوعه ، غير أن مجال معرفته يعانى فى الوقت نفسه تضيقا شديدا .

ويبقى الوجود الواقعى للأشياء أرضا مجهولة غير قابلة للمعرفة ، اذا ما من شيء من المقومات المحددة للمعرفة نتلقاه أصلا من الأشياء الموجودة . غير أن «كانت» يزعم أن مواد الحس تأتى من الأشياء فى ذاتها ، ولكنه لا يستطيع من وجهة النظر المنهجية أن يؤكد شيئا عنها . وما نعرفه بطريقة علمية هو الظواهر ، أعنى الموضوعات الحسية المبنية بحيث تتفق مع انشروط العامة للتجربة . ومن الحق أن هناك تضايقا وثيقا بين الظواهر أو موضوعات المعرفة وبين مجال التجربة الممكنة على الأقل كما يحدده المعيار النظرى . وموضوع التجربة وموضوع المعرفة شيء واحد هو : عالم الظواهر الحسية الموحد الذى تنظمه القوانين الكلية والضرورية فى العلم النيوتونى . وقد يكون من الممكن ادراك جوانب أخرى من اواقع بالرأى والاعتقاد ، غير أن المعرفة التجريبية لا يمكن أن تتجاوز حدود هذا العالم من الموضوعات الحسية .

ولقد كان من المهم بالنسبة لكانت فى تحقيق أغراض نقده النهائى للاهوت الطبيعى أن يحدد جميع العناصر المطلوبة للمعرفة الموثوق فيها (١٢) . والمعرفة تنتج أساسا عن توليف بين العيانات (الحدوس) الحسية وقواعد الحكم أو مقولات الذهن . والعيان الحسى هو استقبال المواد التجريبية وتنظيمها وفقا لصورتي الزمان والمكان . وكذلك بدون مقولات الذهن تفتقر الحدسى ، أصبحت مجرد صور خاوية . وكذلك بدون مقولات الذهن تفتقر عياناتنا الحسية الى السمات الكلية الضرورية التى تميز عالم التقرير العلمى . ولا بد لتمام هذا الاتحاد بين المضمون الحسى والبناء المعقول أن يكون ثمة تكيف متبادل بين العيانات والمقولات . وهذا هو عمل الخيال ، أو الحس الداخلى للزمان الذى يمدنا بانماذج التخطيطية لتجميع عياناتنا الحسية ولتجسيد مفوماتنا العامة . ولكى لا يمنع التقابل بين العيانات والتصورات

من تركيب المعرفة ، يضيف «كانت» أن البناء الصوري للوعي داخل في وحدة الإدراك المتميز *apperception* ، أو في إرجاع كل موضوعات المعرفة وشروطها الى الذات العارفة . فان لم تكن جميع هذه العوامل حاضرة ، لم يكن للتجربة وجود ، وبالتالي لاتتم المعرفة الموضوعية بالنسبة لنا .

ولا يبحث كانت في نظرية المعرفة لأجل نظرية المعرفة ، بل هو يضع المخطوط الاجمالية لتشريع المعرفة العلمية حتى يكون له أساس ذو معنى لنظريته في التجربة . وما يسميه الكشف العظيم للفلسفة النقدية هو تلك المعادلة بين الشروط العامة لامكانية التجربة والشروط العامة لامكانية الموضوع القابل للمعرفة . ونفس المقتضيات التي تدخل في تركيب الموضوعية تدخل أيضا في تركيب التجربة وتحدد مدى معرفتنا . فالمعرفة تعتمد الى المدى الذي تصل اليه التجربة فحسب وتتحكم في التجربة الشروط المادية والصورية للموضوعية . ولما كانت هذه الشروط لا تؤدي الا الى الظواهر أو الموضوعات المحسوسة ، ينتهي «كانت» الى أن « الموضوعات الحسية هي وحدها الخاضعة للتجربة ، وبالتالي هي التي تكون قابلة للمعرفة » (١٣) . وفي الفلسفة النظرية التي تتعلق بمعرفتنا للموضوعات تشغل القدرات الانسانية العارفة انشغالا صحيحا حين تعنى بالموضوعات الحسية أو بالتركيبات الأولية الصورية للوعي التي تؤثر في معرفة مثل هذه الموضوعات ، والا انصرف العقل عن التجربة والموضوعية فلا يصل الا الى الأوهام .

و «كانت» مجهز بسلاح فعال ضد التصورات الشائعة عن الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي حين يقرر أن الموضوعات الحسية وشروطها الصورية هي وحدها التي تقع داخل نطاق من المعرفة الانسانية . أما كيف يصل الى هذه القضية فأمر ينبغي أن يوضع في الذهن بوضوح عند الاقدام على أية محاولة لفهم استخدامها في النزاع وتكوينه . فهي تنبع من قرار مبدئي مزدوج : تأييد هيوم في النظر الى الفيزياء النيوتونية بوصفها نموذجا ذا معنى واحد لكل معرفة نظرية حقيقية ، وتأييد ليبنتس في إرجاع مفهوماتنا الكلية الضرورية الى أصل عقلي خالص أو أولى *a priori* . وهذا القرار الثنائي يحقق التوليف

بين المذهبين التجريبي والعقلي ، ولكنه يفعل ذلك على حساب تضيق فعالية التحليل الكانتى للمعرفة على المشكلات والمعطيات التى تسمح بها هاتان المدرستان مع استبعاد التناولات الأخرى .

وهكذا تفرض المصادرة postulate انيوتونية نقطة البداية ، وكذلك المجال الذى تتحرك فيه نظرية كانت فى التجربة ، اذ ينبغي أن يبدأ تحليله « بموضوع الفزياء » ، أى الموضوع بعد خضوعه فعلا لتحديدات الفزياء المنهجية . والبداية لا تتم بالشئ المحسوس كما يدرك بوصفه موجودا حسيا موجودا ، بحيث لا تندرج معطيات معرفتنا المألوفة بالاشياء ومعطيات الميتافيزيقا الواقعية داخل نقطة البداية الأصلية . فاذا ارتد « كانت » عن بنائه الفزيائى استطاع اكتشاف تلك العوامل المطلوبة لتفسير مثل تلك البداية . وما يصل اليه ليس نظرية فى التجربة الانسانية وموضوعاتها بالمعنى المفهوم ، بل نظرية فى نمط التجربة والموضوعية كما تتمشيان مع قضايا انفزياء النيوتونية .

وكذلك تفرض مصادرة ليبنتس تحفظاً خطيراً على استخدام خطته المتعلقة بالمادة والصورة فى تفسير المعرفة ، فالمعرفة يمكن أن تعالج على أنها عملية تكوين ، تكون فيها جميع المقومات الصورية العامة تركيبات للوعى ، ولا تكشف المواد الحسية عن أية مبادئ للوجود ، هذا اذا سلم المرء مع ليبنتس بأن على العقل الانسانى أن يستخلص كل صوره العقلية أو تصوراته من طبيعته نفسها . فاذا اعترفنا بالأصل الأولى للمفاهيم وقواعد الحكم استطعنا فى هذه الحالة فحسب أن نعزو الجوانب المعقولة من الموضوعات الى صور الوعى بوجه عام . وهكذا تنحصر المعرفة فى الظواهر اذا سلمنا بهذه الافتراضات .

ومن ثم فان القول بأن الموضوعات الوحيدة للتجربة ولنمعرفة الانسانية هى الموضوعات الحسية وشروطها الصورية ينبغى أن ينحصر فى السياق الذى يطور فيه « كانت » موقفه . وثمة نتيجة معرفية أكثر تواضعا ، وان تكن فى الوقت نفسه أشد دقة ، هى أن الهدف الكانتى لتفسير موضوعية

القضايا في الفيزياء الكلاسيكية يتحقق بتعريف التجربة في حدود الظواهر الحسية والتركيبات الصورية فحسب . وهذا التحديد للتجربة يأتي نتيجة للمنهج المستخدم والقضايا المحللة ، لا نتيجة لتحليل متكامل لنظرائه . الانسانية في المعرفة ، فهي لا تضمن المبدأ العام الذي يسعى «كانت» الى ارسائه عن التجربة الانسانية والمعرفة لأن المعرفة تم توصف وصفاً شاملاً . في حدود الصورة الاولى ، والمفهوم البنائي ، وموضوع الفيزياء .

(٢) وكانت مهمة «كانت» التالية هي تعريف الميتافيزيقا واللاهوت . الطبيعي بطريقة تبين في وضوح تنافرها مع شروط التجربة والمعرفة . وقد سهل هذه المهمة أن الميتافيزيقا الوحيدة التي كانت مزدهرة في عصره . هي ميتافيزيقا فولف الذي لم يوضح قط العلاقة بين تدليله انبرهاني والتجربة الحسية . وقدم «كانت» وصفاً دقيقاً شافياً لما يعنيه اتباع فولف بالانطولوجيا أو الميتافيزيقا العامة ، وباللاهوت الطبيعي أو بالتطبيق الخاص للمبادئ الميتافيزيقية على حقيقة الله . وكانت هذه العلوم العقلية هدفاً يسيرا لنقد «كانت» نظراً لطابعها الاستنباطي وعجزها عن توضيح الدلالة الفلسفية للتجربة الحسية ، وكان انتصار كانت عليها يسيراً ، ومع ذلك كان انتصاره أضيق مما يدعى من ناحية الدلالة التاريخية ، لأنه أخفق في الاشتباك مع أية ميتافيزيقا من النوع التجريبي ، أو أي لاهوت طبيعي مبني فحسب على ما يقدمه العالم المحسوس لحواس الانسان وذهنه . ونستطيع أن نفهم لماذا لم يأخذ «كانت» هذا الاختيار الأخير مأخذ الجد ، ففي عصره لم تبذل أية محاولات على درجة من الكفاية لتطوير نظرية في الوجود على نحو تجريبي ، أعني من تحليل عالم الأشياء الموجودة حسياً - أو لاستخلاص المضمونات السببية عن الله من مثل هذا الأساس .

وقد وضع «كانت» تعريفاً للميتافيزيقا السائدة على أساس هدفها ومنهجها ، ومضمونها الحقيقي (١٤) . أما هدفها فتنص عليه عبارة «ميتافيزيقا» نفسها - فهي ما وراء الطبيعة trans-physicam ، أو هي حركة العقل في اتجاهه عبر كل معرفة بالموضوعات الحسية الى عالم ما فوق الحس . ولما كانت ثمة معادلة في رأي «كانت» بين الموضوعات الحسية

والموضوعات القابلة للتجربة ، كانت الميتافيزيقا محاولة لتجاوز موضوعات تقوم بمهمة لا أمل فيها . فهي تسعى الى اكتساب معرفة بما لا يمكن أن التجربة الممكنة جميعا . وهذا يعادل قولنا ان الميتافيزيقا بحسب هدفها - يدخل فى نطاق تجربتنا ، أو بما لا يمكن أن يصبح موضوعاً لمعرفتنا . ولا يتغير الموقف حين ننظر فى المنهج الميتافيزيقي الذى يتناسب مع هدفها . فالتفكير اللاتجريبى يلتزم باستخدام العقل وحده . وكلمة «عقل» تعنى هنا القوة التى تحدد موضوعاتها من خلال التصورات الأولية *a priori* وحدها ، دون أى لجوء الى التجربة الحسية . ولا تحاول الميتافيزيقا العقلية أن تضى الى ما وراء العالم المحسوس باستخلاص مضامين هذا العالم بل بوضع بعض التصورات والمبادئ الأولية الخالصة ، ثم استخلاص «مضموناتها» . وهذه الميتافيزيقا من الناحية الاجرائية هى نسق المعرفة العقلية الخالصة عن طريق التصورات الأولية . ولا يمكن أن يكون معيار هذا التناول اللاتجريبى شيئا آخر سوى الاتساق الداخلى بين التصورات المجردة ، لا اتفاقها مع ملامح التجربة . بيد أن «كانت» أثبت أن التصورات المجردة - فى حد ذاتها - عبارة عن صور فارغة ، وأنها لا تستطيع أن تكتسب الدلالة الموضوعية الا بتزاوجها مع العيان الحسى . فاذا لم تصبح هذه التصورات تجريبية بواسطة الخيال ، وبالنظر الى المعطيات الحسية ، لم يكن من الممكن أن تملأ أية معرفة عن الموضوعات .

أما من حيث الموضوع ، فالميتافيزيقا تدعى أنها نسق من المبادئ النظرية التى يمكن تطبيقها بصورة استنباطية على العالم المحسوس . وهذه المبادئ هى الكليات اللامشروطة : العالم وانروح والله ، وهى التى تقوم فيما وراء التجربة ومع ذلك تتحكم فيها . ومن الممكن استخلاص نسق التجربة كله استخلاصا استنباطيا باستخدام هذه الكليات فى سلسلة من الاستدلالات . وتعتمد الميتافيزيقا - قبل كل شيء - على انتصوير الكلى الأعلى ، أعنى على الله بوصفه الكائن الاكمل والاكثر تحققا فى الوجود *(ens realissimum, omnitudo realitatis)* . وبتطبيق مبادئ التناقض والسبب الكافى والعلية على هذا التصور الأعلى ، يمكن استمداد الأشياء المتناهية بوصفها سلبيات *negations* ، وأجزاء متعينة من هذا « انكل » ، أو « المجموع المطلق » .

غير أن «كانت» يلاحظ أن العقل الميتافيزيقي لا يعمل الا بأفكاره الخاصة التي قد توسع من فكرنا ، ولكنها لا توسع من معرفتنا بالواقع . والعقل الانساني مقصور على الظواهر المتناهية ، وبالتالي لا يستطيع أن يعرف الكليات الالامشروطة في الميتافيزيقا العقلية معرفة حقيقية ، اذ تظل هذه الكليات تصورات خاوية لا تحدد استخدامها الاستنباطي أية موضوعات واقعية في التجربة والمعرفة . ويلاحظ «كانت» أيضا في التفسير الاستنباطي جنوبا نحو شمول الألوهية pantheism في العلاقة بين الوجود الأكمل ، أو مجموع الواقع ، وبين الأشياء المتناهية . وهذه انقطة تتم دون أن يحس بها أحد - من أنطولوجيا فولف الى نظرية اسبينوزا للأشياء الطبيعية بوصفها تعينات من حيث الجهة في الجوهر الالهي .

وسواء نظرنا الى الميتافيزيقا - وفقا لهذا انوصف السابق - من حيث هدفها أو منهجها أو مضمونها ، فإنها تفشل في تحقيق دعواها بأنها علم نظري عقائدي يقدم معرفة عن الموجودات الواقعية . و «كانت» الآن على أهبة الاستعداد لتفسير هذا الاخفاق بالاهاية بموقفه المنهجي الخاص . وهو يفعل ذلك بأن يمنح مركز الصدارة للفرقة الأساسية بين الذهن والعقل . فالذهن يعمل في توافق وثيق مع العيان الحسي ، على حين لا يهتم العقل الا بصور الفكر المعقولة التي تخلو من المضمون الحديسي . ومقومات الذهن متلائمة مع شروط الادراك الحسي، ومن ثم تمنحنا معرفة بالقوانين الفيزيائية للموضوعات المحسوسة . أما العقل فيتناول المعنى المنطقي لتصوراتنا بمعزل تام عن أي تكيف مع المعطيات التجريبية . ولا يدعى «كانت» أن العقل باطل بفطرته في هذا الاستخدام المفتوح للتصورات بمعزل عن الشروط الحسية . فأفكار العقل تتمتع بدلالة منطقيّة كامنة فيها .

ومهما يكن من أمر ، فإن العقل قادر على استخدام أفكاره الرئيسية الثلاث ، وهي : العالم ، والروح ، والله ، بطريقتين تختلفان اختلافا جذريا: طريقة تنظيمية ، أو طريقة تكوينية (١٥) . الاستخدام التنظيمي لهذه الأفكار ذاتي صرف : فهي نافعة في تنظيم أفكارنا، وفي الوصول بتفسيراتنا الى الوحدة والشمول باطراد متزايد . وهذا الاستخدام التنظيمي لأفكار العقل ليس استخداما مشروعا فحسب ، بل انه يشتمل على ميتافيزيقا

«صورية، transcendental، وهي الميتافيزيقا الصحيحة الوحيدة التي يعترف بها «كانت» . فهي لا تهتم بالموجودات الواقعية ، بل بالذهن وبالشروط الصورية الأخرى للمعرفة .

بيد أن العقل لا يقنع أبدا باستكشاف الشروط الأولية للمعرفة. وحدودها ، فهو يحاول استخدام أفكاره بطريقة تكوينية لكي يكتسب معرفة. الموجودات الواقعية، دون الاستعانة بالعيان الحسى. ويؤدى هذا الاستخدام التكويني أو التركيبى الى ميتافيزيقا « متعالية » transcendental ، خاوية ووهمية فى أساسها . ويدرج « كانت » أنطولوجيا فولف ونسخ « لسنج » و « هرر » الجديدة لنظرية اسبينوزا عن انطبيعة ، يدرجها جميعا فى فئة الميتافيزيقا المتعالية . فالعقل قد تجاوز هاهنا حدوده فى محاولته لاستخدام أفكاره استخداما تكوينيا أو أنطولوجيا . اذ لما كانت هذه الأفكار وحدات صورية خالصة ، ولما كان الانسان لا يملك حدسا عقليا يمكن أن يمنحها مضمونا واقعا ، فان كل أنواع الميتافيزيقا المتعالية تتمخض عن خلط صور الفكر بجهات الوجود . أما ميتافيزيقا كانت « الصورية » فان لها من الوضوح ما تمكنت به من تجنب هذا الخلط ، ولكنها لم تفعل ذلك الا بالانصراف عن دراسة الجهات الواقعية للوجود ، وبالاقتصار على جهات الفكر . فاما أن تكون الميتافيزيقا نظرية عامة فى المعرفة ، واما أن تكون مجرد شبكة دياكتيكية من الأوهام عن العالم ، والروح ، والله .

هذه الادانة للميتافيزيقا المتعالية ، أو للانطولوجيا جعلها «كانت» تمتد لتشمل اللاهوت الطبيعى ، أو ذلك القسم من الميتافيزيقا الخاصة الذى يتناول الله . ولما كان أتباع فولف يتصورون انلاهور الطبيعى على أنه امتداد استنباطى للمبادئ الانطولوجية فى قسم خاص من الوجود الواقعى ، فان «كانت» لم يجد أية صعوبة فى اثبات أن هذا العلم يفتقر الى أساس متين . وكان ينظر الى اللاهوت الطبيعى على أنه المثل الاسمى على الاستخدام التكويني للأفكار انعقلية بمعزل عن الحدود التى وضعها الحدس الوحيد الذى يتمتع به الانسان ، وأعنى به العيان الحسى . ولما كانت الاستدلالات على الله تخلو من كل مضمون واقعى ، فانها « مجرد فانوس سحرى من الأظيان » لا تأثير لها فى وجود الله فى المجال الواقعى (١٦) .

ولم يكن المقصود من تحليل «كانت» الخاص للأدلة على وجود الله - أن يفند هذه الحجج بالذات فحسب ، بل أن يكشف أيضا عن تهافت اللاهوت الطبيعي في جملته .

(٣) ويرجع «كانت» الأدلة النظرية على وجود الله الى أنماط رئيسية ثلاثة : الحجة الوجودية (الانطولوجية) القائمة على فكرة الكائن الاكمل ، والحجة الكونية (الكسمولوجية) القائمة على الامكان ، والحجة الفزيائية - اللاهوتية المستمدة من الشواهد على نظام الكون . وبالرجوع الى كشوفه في الفترة السابقة على النقد - يثبت كانت استحالة تقرير أى شيء عن وجود الله من تحليل فكرة ماهيته ، وهذا ما يحاول الدليل الوجودى أن يفعله . ثم يذهب بعد ذلك الى أن الجهد الذى نبذله للوصول الى الله بأن نبدا من الأشياء العرضية (الممكنة) ومن النظام الكونى خليق بأن يفشل ، اللهم الا اذا لجأنا أخيرا الى فكرة الكائن الاكمل . ولكن هذا معناه أن الدليلين الثانى والثالث يعودان الى الدليل الأول ، وبالتالي فإنهما يشاركان فى عيبه الباطنى . وعلينا لكى نثبت اثباتا صارما أن الكائن الضرورى موجود كامل كاملا لامتناهيا ، وأن منظم العالم عقل لامتناه - علينا لكى نثبت ذلك أن نضع حلقة مثالية خالصة تتصل بفكرة الوجود الاكمل . وهكذا نجد أن الدليل الانطولوجى يكمن وراء الأدلة الأخرى، وأنه يفسدها بصورة جذرية . فلا وجود اذن لدليل نظرى صحيح على وجود الله .

ولكن ماذا حدث لدليل « كانت » المبكر الذى نستدل فيه من الامكانية الباطنة للأشياء جميعها على وجود كائن واجب الوجود ؟ انه يتنازل عنه فى أشد الأجزاء أصالة من كتابه النقدي الأول (نقد العقل الخالص) ، وأعنى به وصفه ونقده للعملية العامة لنبرهان التئ يتبعها العقل ش صعوده من شيء ما معطى فى العالم الى الله (١٧) . وبعد أن يمتلك « كانت » نظرية محددة عن التجربة وحدود المعرفة ، يستطيع الآن أن يلمس موطن الضعف فى دليله السابق المستمد من الامكانية الباطنة . كما يعتقد أيضا أن كشوفه يمكن أن تعمم على كل دليل نظرى من النوع البعدى *a posteriori* انظاهر . وهنا يقترب أشد الاقتراب من التناول الواقعى للاله .

واعتراضات « كانت » الرئيسية على دليله السابق موجهة الى نقطة

البداية فى ذلك الدليل ، والى عملية الاستدلال على الضرورة المطلقة .
فالآن ترغمه نزعته الظاهرية phenomenalism على انكار الفكرة القائلة
أننا نستطيع أن نبدأ من السمات الواقعية الجوهرية للأشياء فى ذاتها .
وهو لا يعترف الا بمعنيين صحيحين فحسب للامكانية فى المجال النظرى .
فقد تشير الى الامكانية المنطقية الخالصة ، غير أن هذا يمكن تفسيره تفسيراً
كافياً عن طريق التسليم المنطقى بالتعريفات ، وتطبيق مبدأ التناقض بمعزل
عن كل أساس أنطولوجى ؛ وقد تشير الى امكانية واقعية ، وهى ما يحصره
« كانت » بشدة فى الامكانية الواقعية للموضوعات الظاهرية ، وهى
الموضوعات الوحيدة التى يمكن أن نعرفها نظرياً . وهنا يبرز لنا الدلالة
النزاعية لاحصائه السابق لعناصر المعرفة . فهذا الاحصاء كامل ، ومن
ثم فانه يشتمل على كل العوامل المطلوبة لتفسير امكانية الموضوعات
الظاهرية . اذ ينبغي أن تتخذ هذه الموضوعات أساسها فى الامكانية فى
نفس الظروف التى تجعل تجربتنا لها ممكنة . وجميع العناصر الصورية
فى التجربة والموضوعية باطنة فى بناء الوعى بوجه عام ، كما أن الجانب
المادى من العيان الحسى هو أيضاً عنصر معطى لا يمكن أن نرجعه الى مصدر
الشيء فى ذاته بأى يقين نظرى . ولما كانت كل مقومات امكانية الموضوعات
الظاهرية تشير الى المجال الظاهرى المتناهى ، فليس ثمة سبب نظرى يجبرنا
على البحث عن أساس الامكانية فى الوجود اللامتناهى لاله يتعالى على الظواهر
جميعاً .

وحتى لو أن الاستدلال قام على الامكانية الباطنة للوصول الى الضرورة
المطلقة ، فان « كانت » يتساءل : هل يبرهن ذلك على وجود الله ؟ ولكى
يحسم المرء هذه النقطة عليه أن يضع الهوية بين الضرورة المطلقة وفكرة
الكائن الاكمل . و « كانت » لا يتشكك فى هذه الهوية ولكنه لا ينكر أنها
ثبتت برهانياً دون استخدام مستتر للحجة الوجودية . ولا يملك العقل
النظرى الخالص وسيلة يستطيع بها أن يحدد بموارده الخاصة ما اذا كان
الموجود الضرورى متناهياً أو لامتناه ، اذ لا يوجد ثمة تناقض فى تصور
موجود ضرورى ، ولكنه متناه فى الوقت نفسه . اما كون هذا الموجود
الضرورى هو أيضاً الله اللامتناهى ، فمسألة لا يمكن اثباتها عن طريق
التحليل التصورى البحت ، ومن خلال الإجابة بمبدأ التناقض .

ومن المؤكد أن « كانت » يثبت دعواه ضد العملية التي تبدأ بإمكانية ، بدلا من الواقع الفعلي المنتهى ، والتي تركز في تحليل تصورى صرفه لفكرتى الضرورة واللامتناهى . بيد أن نجاحه في التخلص مما أسماه آنفا الأساس الوحيد للبرهان ، قد أغراه بالتعميم فيما وراء نطاق العقلانية ، ذلك النطاق الذى واصل فى داخله تفكيره عن الله . وهو يدعى الآن أن كل جهد نظرى للانتقال من الموجودات العرضية الى الله مقضى عليه بالفشل . وهذه الدعوى الكلية هى ما ينبغى أن نفضحه وننقده على ضوء مذهب الألوهية الواقعى .

يعتقد الفيلسوف الواقعى أن الفحص الدقيق للموجودات المتناهية المحسوسة يؤدى الى وجود الله دون أى انقطاع فى الاستمرار الجودى للاستدلال . وهذا ما ينكره « كانت » فى وصفه لخطوات الثلاث المطلوبة فى النموذج انعام للدليل البعدى . ونحن ننتقل من الأشياء الممكنة الى موجود ضرورى ؛ ثم نلاحظ أن فكرة الكائن الضرورى ينبغى أن تتحدد بعد ذلك على أنها ضرورة لا مشروطة ؛ وأخيرا نقيم الهوية بين فكرة الضرورة اللامشروطة وبين الكائن الأكمل ، وبذلك نثبت وجود الاله اللامتناهى . وقد لاحظ « كانت » فعلا بطلان الحجة الوجودية الكامنة فى الخطوة الثالثة من هذا الدليل . وينصب اهتمامه الرئيسى الآن على اثبات أن من الواجب اتخاذ هذه الخطوة الثالثة . وهذه الخطوة تكون نموذجية اذا كان لابد تكل استدلال بعدى أن يتضمن هذه الخطوة الثانية كما يصفها « كانت » . ويحشد « كانت » كل موارد نظريته فى المعرفة ليثبت حتمية هذه الخطوة الثانية فى كل نوع من أنواع الاستدلال البعدى على الله .

وثمة سمتان بارزتان فى المرحلة الثانية من الحجة : (أ) أنها تتناول فكرة ؛ (ب) أنها تصف هذه الفكرة بأنها لامشروطة . ومن الواضح أن الخطوة الاولى فى هذه الحجة تنتهى الى « موجود » ضرورى ، ولكن سرعان ما يجد العقل نفسه حائزا على « فكرة » فحسب عن موجود ضرورى . فلماذا ينتقل الموجود الضرورى بهذه السرعة الى فكرة الموجود الضرورى ؟ ويجب « كانت » بأن هذه هى النتيجة المحتومة لمحاولة اجراء استدلال متعال ينتقل من الأشياء التجريبية الى واقع لامشروط وراء تجربتنا .

«الاتجاه نفسه الذى يتخذ الدليل يجعله لا يصب فى موجود واقعى متعين، بل فى تصور لامتعين ، يفتقر تماما الى المضمون الواقعى والدلالة الوجودية . ويكتشف العقل أن طبيعة المشروع الخاص بآثبات وجود الله مجرد المعنى الوجودى من مضمونه ، فلا يترك وراءه الا تصورا صوريا غامضا للضرورة يمكن حينئذ أن نضيف اليه تلك النغمة اللاتجريبية فنصفه بأنه لامشروط . ولكن ، على العقل أن يهيب بعد ذلك بفكرة الكائن الاكمل ، لى يضيف على تصور الضرورة اللامشروطة شيئا من الاشارة الى الواقع ، وليضمن هويته مع الموجود اللامتناهى لله فى الوقت نفسه . وبالتالي فإن بناء الخطوة الثانية من الدليل تفرض الحاجة الى اتخاذ الخطوة الثالثة ، وهكذا تنورط فى الحجة الوجودية .

وتتضح فكرتا الضرورة والوجود - وفقا لنظرية المعرفة الكانتية - لتحول جذرى حين تؤديان وظيفتهما فى الدليل البعدى على وجود الله ، اذ تتجرد هاتان المقولتان من كل مضمون تجريبى ، أو تخطيطى ، أو فعلية . وحركة العقل فى صعوده من الأشياء العرضية صوب الله عملية تعرية ، وانتزاع للشروط التجريبية الخاصة بمعرفة موضوع ما . وكلما ابتعد الاستدلال عن أرض التجربة ، انفصل عن الظروف التى يستطيع فيها العقل الانسانى اكتساب المعرفة النظرية عن الموضوعات . وهكذا تعمل الدينامية الباطنة فى الاستدلال الالوهى على ارغام الفعل على تحويل الموجود الضرورى الى مجرد فكرة عن الضرورة تفتقر الى أية اشارة الى مجال التجربة والواقع القابل للمعرفة . وهنا تنهار التفرقة بين الضرورة الواقعية والامكان المنطقى بحيث يترك العقل بما لا يزيد عن فكرة منطقية بحجة عن الوجود اللامشروط . « ان ضرورة الوجود غير المستمد لا تزيد على كونها » تمثلا « لوجود اللامشروط » (١٨) . وما من وسيلة يمكن أن ننسب بها عما اذا كان هناك موجود واقعى يناظر هذا التمثل ، وبالتالي ، يتخلى العقل يائسا عن التناول البعدى للآله ، ويستقر على الطريق الأولى a priori انذى يسلكه المذهب العقلى .

وينتهى « كانت » الى أن وجود الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية ، ويدعم هذه النتيجة بأن يطبق على الله الشروط المطلوبة لكل موضوعات التجربة ، وبالتالي على الوقائع القابلة للمعرفة . ولا تصبح

فى مجال الظواهر ؛ وتعطى من خلال العيان التجريبي الحسى . أما الله
 » كما يتصوره أصحاب مذهب الألوهية الغربيون (، فانه يبقى خارج
 نطاق المعرفة النظرية . والله أزل ، لا زمانى ، ووجوده لامتناء ، يند
 عن الحيال ، وهو ليس ظاهرة ، بل الواقع المعقول الأسى ، أو الشىء
 فى ذاته . وهو يقع فيما وراء كل عيان حسى ، ولا يتمتع الإنسان بأى
 عيان عقلى لادراك واقعه المعقول . ونظرتنا التأملية لا تستطيع النفاذ الى
 وجوده ، بل لا تستطيع أيضا النفاذ الى طبيعته وعلاقته العلية بالعالم .
 ولا يملك اللاهوت الطبيعى أية امكانية لتزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن الله ،
 ولهذا ينبغى أن نتخلى عنه .

(٤) والملاحظة النقدية الأولى التى ينبغى أن نعلق بها على تحليل «كانت»
 هى أنه يستمد كل قوته من نظريته فى المعرفة . وقد تكون هذه
 الملاحظة سطحية لو اقتنعنا اقتناعا مشتركا بأن وصفه تلاهوت الطبيعى
 يظل قائما حتى بعد رفضنا لنظريته فى المعرفة . غير أن القراءة المباشرة
 للنص تبين أن الأول تطبيق للثانية على ميدان خاص من المعرفة الهادفة .
 وبما فى نقد كانت لللاهوت الطبيعى من قوة على الارغام ، يستند الى تسليمنا
 برأيه القائل بأن مقتضيات المعرفة الخاصة بالفزياء الكلاسيكية هى بعينها
 الشروط اللازمة لكل تجربة قابلة للمعرفة ، وبأن التجربة محصورة فى الظواهر
 الحسية وشروطها الصورية ، وبأن العوامل الصورية العامة فى المعرفة
 مستمدة برمتها من طبيعة الوعى ، وبأن الإنسان لا يتمتع الا بالعيان الحسى
 فحسب . فاذا لم تقبل هذه الدعاوى جميعا بكل معناها الكانتى ، فلن
 نستطيع الاهابة بما انجزه « كانت » فى تحطيم كل فلسفة عن الله .

ومن الأمور المضللة فى تاريخ الفلسفة ، أن نفصل خطأ جزئيا من
 الدليل عن المقدمات الأوسع والسياق المنهجي الذى حصلنا فيه على النتائج .
 فضلا عن ذلك ينبغى أن نجد المجال التاريخى للتفنيد بكل دقة . ولقد
 أخذ « كانت » الحجاج التى صاغها والتى هاجمها من أتباع لوك ونيوتن
 الانجليز ، ومن المراجع الفولفية الشائعة ، ومن تعاليمه المبكرة هو نفسه .
 وهو قد عرض تهافت المنهجين التجريبي والعقلي فى تساؤل الله ، ولكنه
 لم يدحض المفاهيم الأخرى لللاهوت الطبيعى ، ونذكر على وجه الخصوص
 أن وصفه للعملية العامة التى يصطنعها العقل فى اثبات وجود الله ،

لم يشتمل على الاستدلال التجريبي الوجودى المستمد من الموجودات الحسية . وكان تحليله مقصورا - بصورة حادة - على أنماط الاستدلال المستخدمة فى فلسفتى لينتس ولوك . أمده لينتس بكيفية عمل العقل بطريقة لا تجريبية ، على حين أمده لوك وهيوم بالصعوبات التى تتعرض لها محاولة البدء بالتجربة الحسية . بيد أن المفهوم العقلى لاستخدام العقل والنظرية التجريبية عن التجربة غريبان على حد سواء بالنسبة لنظرية فى المعرفة تقوم على ادراكنا للكائنات الحسية الموجودة . وقد كان من الضرورى لكى يكون فحص « كانت » للاهوت الطبيعى فحصا شاملا أصيلا ، أن يضع فى حسابه هذا الصراع فى ميدان الإستمولوجيا وفى نتائجه على اثبات وجود الله . وكأن النوع الوحيد من اللاهوت الطبيعى الذى يحق له أن يرجىء حكمه عليه هو ذلك الذى يقبل مفهوم العقل والتجربة الذى افترضه نقده .

ويستند تفسير « كانت » للمراحل الثلاث فى أى دليل بعدى على وجود الله - الى نظريته فى التجربة وعلى مفهومه للوجود . وخطوات هذه العملية تفرض نفسها على الذهن الانسانى ، لا من خلال أية ضرورة كامنة فى هذا الذهن نفسه ، أو فى وجود الله الخاص ، بل على شرط أن يعمل الذهن داخل اطار النظرة الكاتنتية للتجربة والوجود . فما يصفه اذن هو الطريقة التى ينبغى أن يتلام بها الاستدلال البعدى على وجود الله مع مقتضيات هذه النظرة ، لا الطريقة التى ينبغى أن ينمو بها مثل هذا الاستدلال دائما . وهكذا يقتصر التحليل على مجال محدود جدا .

أما معايير « كانت » التجريبية الأربعة (الزمانية ، والتركيب فى الخيال ، والاقتصار على الظواهر ، والحضور من خلال العيان الحسى) فهى التى تحدد الموضوعات المدروسة فى الفيزياء الكلاسيكية . ولا يلزم عن ذلك أنها علامات محددة تميز كل ما يمكن أن نعرفه تجريبيا ، أو نستنتجه من التجربة . فهى تؤلف المبدأ « التجريبي » الفعال فى الفيزياء النيوتونية ، ولكنها ليست هى نفسها مبدأ « الخبرة » الفعال فى ألفتنا العادية بالعالم الموجود ، وتحليلنا الميتافيزيقى لهذا العالم (٢٠) . ذلك أن التجربة الانسانية واستدلالاتها السببية المؤسسة على الوجود لا تقتصر على العوامل المطلوبة

لبناء الموضوع الفيزيائي للميكانيكا النيوتونية . ومبدأ « كانت » التجريبي الرباعي للفروع عبارة عن قاعدة ذات اتجاه واحد لاختبار صحة التبرليل العلمى . وهو لا يستطيع بطبيعته الا أن يمتد الى الموضوعات التى تنتسب فعلا لعالم البحث الذى يتناوله الفيزيائى . ومن ثم لا يمكن استخدامه للإجابة عن السؤال عما اذا كانت التجربة تحتوى على مضامين علىة تؤدى الى وجوده كائن متميز عن عالم الفزياء . كما أنه لا يستطيع أن يقرر شيئا عما اذا كانت استدلالنا التى تبدأ بالعالم المحسوس ينبغى أن تنتهى أيضا بهذا العالم وبشروطه الصورية الباطنة . ومن ثم فإن استخدام « كانت » للمبدأ التجريبي من أجل استبعاد الدليل البعدى على وجود الله غير جائز . وعلى افتراض أن نقطة البداية موجودة فى الأشياء المحسوسة ، فلا يمكن أن نستنتج من ذلك – بالتطبيق الاستنباطى لهذا المبدأ – أن تلك الأشياء هى الأشياء الوحيدة التى يمكن أن نعرفها من التحليل العلى للتجربة .

وحتى بالنظر الى نقطة البداية نفسها ، فان نزعة « كانت » الفزيائية المتطرفة physicalism ، لم تسمح له بانصاف رؤيته الخاصة لنجانب الذاتى من الأشياء موضوع لتجربة ؛ فبعد أن أثبت – من الناحية السلبية – أن المذهب العقلى يخطئ دلالة الوجود ، استحال عليه أن يجد فى المذهب التجريبي تفسيراً إيجابياً متكافئاً لواقعه الخاص . وكما أن هيوم لم يجد للوجود معنى سوى الاحتفاء بالادراك الحسى ، فكذلك لم يجد له « كانت » معنى سوى الشروط الخاصة بمعرفة الموضوعات فى الفزياء . ولم يكن الوجود المحسوس القائم فى تجربتنا هو الذى يهدى رأيه عن الوجود ، بل موضوعية القضية فى العلم الفزيائى ، ومن ثم فقد وصف الشروط المعرفية لوجود الموضوع فى الفزياء بدلا من فعل الوجود للشئ المحسوس . وبسبب اخفاق « كانت » فى ادراك نقطة البداية المضسبوطة فى الحجة الواقعية من الموجودات المتغيرة المركبة المحسوسة ، لم يكن تفسيره للعملية العامة للدليل البعدى غير قابل للتطبيق على الاستدلال المرتب ترتيبا واقعيا . وتنبثق هذه التفرقة الجذرية بين هذين التناولين لله منذ بداية المرحلة الأولى فى الدليل ؛ فهى لم تنتظر المرحلة الثانية ، حيث ظن « كانت » أن خلافه مع اللاهوت الطبيعى قد بدأ .

ولـ « كانت » نظرة سياقية ونسقية في الوجود . فالقدرة على التكامل داخل نسق المتعضيات التجريبية هي معيار للوجود القابل للمعرفة . وهذه النظرية تضيف طابعا حسيا على رأى ليننتس في الوجود ، بوصفه علاقة توافقية بين الماهيات ؛ وذلك بأن تجعلها علاقة توافقية بين العوامل في نسيج المكان والزمان . وفي الوقت نفسه يحقق الموقف الكانتي تناول هيوم للوجود بوصفه ادراكا للأفكار بالموضوعية العلمية ، فيجعل فعل الإدراك متطابقا مع شرطى الشمول والضرورة في الحكم العلمى . وهنا يصبح الوجود المعروف مقولة أو قاعدة للحكم تحدد ادخال الموضوع الظاهرى فى السياق المتناهى الزمانى . ونستطيع أن نؤكد موضوعا ما بوصفه موجودا حين يفى بمتطلبات التجربة ، ويؤمن موقعها السياقى داخل عالم الظواهر الحسية .

وأول تعليق على هذه النظرية هو أنها تفشل فى الرد على اعتراض من اعتراضات « كانت » المبكرة . فقد ذهب الى أنه حتى لو تحدد الموضوع تحديدا تاما بالنسبة للمكان والزمان ، ووصف بكل خصائصه الحسية أو مظاهره ، فانه يمكن أن يبقى داخل مجال الممكن ؛ ذلك أن السياق التجريبى للمكان والزمان لا يضمن لنا أن هذا الشيء الذى يملك تلك العلاقات يوجد فعلا . ولا يؤدي هذا التناول العلاقى البحث الى الوجود الذى يمارس فعل الوجود ، بل الى نقطة معقودة فى نسيج من الشروط العامة للتجربة الممكنة . وبالتالي فانها لا تمد جذور امكانية التركيبات العلمية فى الأشياء المحسوسة الموجودة فعلا (٢١) . فهذه « السياقية العلمية » scientific contextualism لا تنقذ « كانت » من أن يبدأ وصفه للدليل البعدى بفكرة العرضية ، فهو واقف منذ البداية على أرض مثالية بحتة ، أو فى مجال الممكن . والواقع أن العقل الكانتي لم يمتلك قط الفصل الوجودى للشيء المحسوس ، بل كان أبعد ما يكون فى المرحلة الثانية من البرهان عن القبض على الواقع الموجود . وهكذا كانت الحجة الوجودية أمرا محتوما ، لا بالنسبة للمذهب العقلى فحسب ، بل بالنسبة لأى موقف يبدأ بوصف « كانت » لموضوع المعرفة ومعيار الوجود المعروف .

والتعليق الثانى هو أن استخدام مفهوم « كانت » عن الوجود كاختبار للدليل البعدى على وجود الله عملية دائرية . فنظرة « كانت » المقولية عن

الوجود تتلام والموضوعات المتناهية الزمانية الظاهرية فحسب . وهذه النظرية - شأن المبدأ التجريبي التي هي تطبيق له - ذات اتجاه واحد تماما ، ولا تسرى الا على عالم الموضوعات الفيزيائية المتجانس ، ذلك العالم الذي لا يسمح بأية مضمونات فيما وراء شروطه المحددة الخاصة . ولا يثبت الاستخدام النقدي لفكرة الوجود هذه أن عالمنا لا يحتوى على مضمونات معروفة وراء ذاته ، بل يثبت أن دراسة مثل هذه المضمونات الوجودية لا يمكن أن تتم فى حدود هذه الفكرة . والواقع أن «كانت» قد وضع اطارا حول نظريته فى الوجود بحيث تسقط من حسابها كل مظاهر الأشياء الحسية الموجودة التي تؤدي الى كائن لازمانى ، لامتناه ، لظاهرى . وكل ما يثبتته تطبيقه للمعيار الوجودى هو أن الاستدلال الصارم على حقيقة وجود الله يستحيل أن يتم من نقطة بداية ظاهرية phenomenalist ، بل ينبغى أن يبدأ بفعل الوجود المتناهى المركب ، اذا أراد أن يكشف المضمونات العلية التي تتطلب تأكيد وجود فعل الوجود اللامتناهى .

وتستند الخطوتان الأوليان فى وصف كانت للدليل البعدى الى وجود الله ، على نظريته عن الوجود ونظريته عن التجربة ، على التوالى . ولكنه لا يحسب حسابا للتحليل الواقعى للوجود والتجربة ، وبالتالي فان التنفيذ الكانتي لا ينسحب على فلسفة عن الله تؤسس استدلالها على الكشف الواقعية . وهناك نمطان من التدليل الألوهى هما اللذان يتأثران وحدهما بالديالكتيك الكانتي : أحدهما ينشأ عن الميتافيزيقا العقلية التي تتناول العالم الموجود والتجريبى على نحو استنباطى ، والنمط الآخر يرتكز على ميتافيزيقا تجريبية هي التطور الأعلى الوحيد للفزياء ، ومن ثم لا تفتن الى الفعل المتميز للوجود - بوصفه كذلك - فى الأشياء المحسوسة . وهكذا كانت الأهداف الرئيسية من حملة كانت على اللاهوت الطبيعى هي : ليننتس ، وفولف ، ولوك ، وهندلسون ، على حين زوده العقليون والمؤلهة الأقل شأنًا بالمواد التي يصور بها نظرياته .

٣ - الاستخدام النظرى لفكرة الاله

لم يرحىء « كانت » اعادته لبناء مذهب الالهية حتى يضع القسم الاخلاقى من فكره ، بل بدأ من الفلسفة النظرية نفسها . وكان حتى ذلك الحين متفقا مع هيوم على استحالة البرهان النظرى على وجود الله . وهذا وحده كاف لاستبعاد النزعة الوظيفية عند العقليين الذين حسبوا أنهم يستطيعون استغلال حقيقة الله نفسها فى اغراضهم المذهبية . بيد أن « كانت » رفض أن يضى مع هيوم الى آخر الشوط فى انكاره لآى دور نظرى حتى لو كان هذا الدور لفكرة الله . بل اقترح « كانت » على النقيض من ذلك نوعا مخففا من مذهب الالهية العقلية تقوم فيه فكرة الله بوظيفة هامة للتفكير النظرى حتى لو استعصى وجود الله الحقيقى على معرفتنا .

وكان « كانت » حريصا - طيلة نقده لاستخدام الميتافيزيقا المتعالية لفكرة الله بغية اثبات وجوده - على ألا يدعى أن فكرة الله متناقضة بطبيعتها أو مضللة أو خالية من المعنى . فهو لم يكن يرفض هذه الفكرة ، بل كان يرفض استخدامها التركيبى بواسطة العقل الخالص . ولهذه الفكرة - كما لغيرها من أفكار العقل الخالص الأخرى - معنى منطقى أساسى خاص بها يستطيع أن يحسن من مستوى تفكيرنا ، حتى وإن استحال عليها أن تعطينا أية معرفة موضوعية . والحق ، أن هذه الفكرة تعبر عن التوحيد الأعلى للفكر حول مبدأ لامشروط ، بحيث أطلق عليها بحق أنها المثل الأعلى للعقل الخالص . والاستخدام التنظيمى لهذا المثل الأعلى - كشيء مساعد لتفكيرنا - أمر مشروع ، وهو يؤلف مرحلة هامة فى ميتافيزيقا كانت الترنسندنتالية (الصورية) .

أما من حيث استخدام فكرة الله استخداما تنظيميا ، فإن غرضه السلبى هو الحيلولة دون اجراء بعض الاستدلالات الباطلة، وغرضه الإيجابى هو المساعدة على ضم معرفتنا العلمية فى نسق واحد . ويضرب « كانت » فى كتابه : « نقد العقل الخالص » ثلاثة أمثلة على الاستخدام الوظيفى لفكرة الله فى الفلسفة النظرية ، وتتعلق هذه الأمثلة بالتفرقة بين الظواهر والأشياء فى ذاتها وبطبيعة الحدس الإنسانى وبالتوسع المنهجى فى المعرفة .

ومع أن العقل لا يستطيع أن يعرف شيئا من الوجهة النظرية عن الأشياء في ذاتها ، إلا أنه يستطيع على الأقل أن يفكر تفكيرا متسقا عن معناها المنطقي بوصفه شيئا يتعالى على الظواهر المحسوسة . وهذا المعنى يتضمن التصورات النومية (أى المتعلقة بالأشياء في ذاتها) ، وهى تصورات فارغة اذا قسناها بمقياس المعرفة الموضوعية ، ولكنها تخدم مع ذلك غرضا هاما . فلهذه التصورات وظيفة محددة لأنها تحول دون تطبيق الشروط المتحركة فى عالم الظواهر على عالم الأشياء فى ذاتها . وحين يراودنا الاغراء بأن نعم تعميما لا مسوغ له فنقول - على سبيل المثال - ان كل شئ فى مكان ما ، وفى زمان ما - فان فكرة الله تحذرنا من تطبيق صورتى الزمان والمكان المنتميتين الى حساسيتنا على الأشياء فى ذاتها .

وحيث تتناطح النزعتان الطبيعية والالوهية حول الحاجة الى كائن متعال ، تذكرنا فكرة الله بتلك التفرقة الحاسمة بين الجانبين الظاهرى والنومينالى للأشياء (٢٢) . فهى تحذر النزعة الطبيعية من استنتاج لوجود الله ، لأن واقع النوميالى غير متضمن داخل الظواهر الحسية ، وهى فى نفس الوقت تنبه المذهب الالوهى حتى لا يحاول اقامة أى برهان على وجود الله على دراسة الظواهر الحسية نفسها . أما البديهية القائلة : « بأن الأشياء التى توجد فوقنا لا تعنى شيئا بالنسبة لنا ، (quae supra nos inhiil ad nos) فلا يمكن تعميمها الى ما وراء مجال البحث العلمى ، حيث تعنى أن مثل هذه الأشياء غير قابلة لمعرفةنا . أما فيما يتعلق بالمعرفة البرهانية ، فمن البدهى أيضا أنه لا وجود لمعرفة صارمة بالوقائع العالية على الحس (noumenorum non datur scientia) . وهكذا يمكن أن تعد فكرة الله فى دورها السلبى بوصفها تصورا حدى limit-concept احدى الأدوات الرئيسية للابقاء على التفرقة الصارمة بين الظواهر الحسية والأشياء - فى ذاتها المعقولة ، وكذلك فى الغاء النقائص والاستدلالات الزائفة الناجمة عن انتهاك تلك التفرقة .

ولا يستطيع « كانت » أن يشيد دعواه الأساسية عن العيان الحسى الانسانى دون الاهابة المستمرة بالتصور الحدى للذهن الالهى . فهو يتطلب سلسلة من المتقابلات الاستراتيجية مع الفكرة النومية عن الطريقة الالهية

فى الفهم لكى يحدد الحاجة الى الحدس الانسانى وطبيعته ، اذ يتصور أنه للذهن الانسانى حدسا خلاقا ، ما دامت أشكاله هى المبادئ الخلاقة للأشياء. فى العالم الواقعى • ويسمى « كانت » هذا الحدس باسم «الحدس ذهنى». ويستنتج منه أنه لا وجود لحدس ذهنى الا حدس الذهن الالهى ، لأن الذهن المتناهى لا يمكن أن يكون خالقا لوجود الأشياء الواقعى • وهذا يمكن من استنتاج أن الذهن الانسانى لاحدى تماما ، وأن أشكاله فارغة ، أو لاموضوعية فى ذاتها • ولما كان الحدس الالهى فعلا وذهنيا تماما ، فيلزم عن ذلك أن الحدس الانسانى متلق وحسى تماما • فالإنسان لا يتمتع الا بالحدس الحسى ، وهذا الحدس لا ينقل اليه أى مضمون ذهنى متميز • وأشكال الفكر مستمدة من عمليات الذهن ، ولكنها ينبغى أن تلبس الحدس الحسى لكى تعطى معرفة بالقواهر • وفى هذه النظرية عن الحدس الحسى التى تحصر العقل فى الموضوعات الحسية تكمن النتيجة القائلة بأن الميتافيزيقا ومعرفة الله تتجاوزان قدرة الإنسان •

ومع أن كانت يزعم أنه يستخدم الذهن الالهى استخداما اشكاليا problematic بوصفه تصورا حديا ، الا أنه يجنح نحو نمط عقلى من الاستنباط فى هذا المثل • ذلك أن فكرة الذهن الالهى تتخذ بين يديه صورة متعينة ايجابية تسمح له بأن يقيم تضادا حقيقيا يتألف من قطبين هما الطرائق الالهية والانسانية فى الفهم • فهو بتصويره لاقتناعه الالفلسفى بالطابع الخلاق للأفكار الالهية النموذجية ، وبقصره للحدس الذهنى على الحدس الالهى الخلاق يستبعد مقدما ، وعلى نحو فعال ، كل حدس ذهنى انسانى • وهذا التدليل الأول ، بدلا من البحث المباشر فى كيفية تعاون الذهن البشرى مع الاحساس ، هو الذى يحدد النظرية الكانتية فى الحدس الحسى • غير أن « كانت » يستطيع – حتى بهذا المنهج – أن يثبت أن الذهن البشرى غير خلاق ، ويعتمد على الاحساس ، وأنه ليس ممنوعا تماما من ادراك مبادئ وجود الأشياء الحسية الموجودة • وتوصف حالة الادراك الانسانية أصدق وصف حين نقول عنها انها تكامل الحدس الحسى مع ذهن هو فى الوقت نفسه حدسى ويعتمد على الحواس فى فعله الأساسى للمعرفة •

وهذا مثل أخير تؤدى فيه فكرة الله خدمة هامة ، وأعنى به نظرية البحث العلمى نفسها •

« ان الاهتمام (النظرى) للعقل يجعل من الضرورى النظر الى كل نظام فى العالم (وكأنه) نشأ لغرض يهدف اليه عقل أسمى . ومثل هذا المبدأ يفتح أمام عقلنا - كما نستخدمه فى ميدان التجربة - آفاقا جديدة فيما يتعلق بكيفية ارتباط أشياء العالم وفقا للقوانين الغائية ، وبذلك يمكنه من الوصول الى أعظم وحدة نسقية لها . وعلى هذا يستطيع افتراض عقل أسمى بوصفه العلة الوحيدة للكون - وان يكن ذلك الافتراض فى مجال الفكرة وحدها - ينفع العقل دائما ، دون أن يضره قط » (٢٣) .

ويصف «كانت» هذا الاستخدام لفكرة الله بأنه وهم ضرورى ونافع . وبوصفه عنصرا من الايمان الطبيعى العقائدى فى مذهب الألوهية فإنه يعطى لرجل العلم ثقة فى معقولية ووحدة العالم الذى يبحث فيه . كما يحثه أيضا فى السعى وراء نظريات أكثر اكتمالا ، ووحدة عن الكون ، حين يضع نصب عينيه المثل الأعلى للحظة التى يفترض وجودها فى ذهن الخالق . وعلى هذا النحو تقدم فكرة الله نوعا من الرمز المتجسد للهدف الذى ينشده العالم وهو نظرية موحدة شاملة . وهكذا يمكن أن تستخدم هذه الفكرة استخداما صحيحا لتشجيع الجهود على تحسين تفسيراتنا العلمية للطبيعة . فنحن لا نستخدم فكرة الله استخداما رمزيا لكى نقرر أى شئ عن وجود الله نفسه ، بل نستخدمها كمهاز لبحوثنا العلمية التى تتطلب اعتقادا مساعدا بوحدة العالم موضوع البحث . هذا هو الاستخدام التنظيمى الوحيد الصحيح الذى يمكن أن نستخدم به فكرة الله فى المجال النظرى .

ويلاحظ كانت فى « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية » (١٧٨٣) أن استخدامه المنهجى التنظيمى لفكرة الله فى دراسة الطبيعة هو احدى الوسائل لتمييز مذهبه فى الألوهية عن الموقفين المتطرفين الذين تتخذهما النزعة الوظيفية العقلية وتحديد هيوم للاله . فهو يسلك طريقا وسطا بين ادعاء المذهب العقلى بأنه يملك معرفة صارمة بالواقع الالهى كبدأ لدراسة الطبيعة ، وبين ألوهية هيوم العقيمة و «كانت» يدحض أية معرفة بالصفات الالهية فى وجودها الخاص ، ومع ذلك فإنه يجد دورا مشروعا لفكرة الله بوصفه حاكما عاقلا خيرا عادلا للكون المادى . وتستطيع فكرة صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية أن تؤدى فى الفلسفة النظرية وظيفية تنظيمية

رمزية تشبيهية في التنسيق المتزايد لمعرفتنا بالظواهر المحسوسة وقوانينها .
غير أن أهمية هذه الفكرة النظرية عن العقل الالهي ، والعدالة الالهية ،
والفعل السببي الالهي ، باطنة تماما في اشارتها الى دراستنا للموضوعات
التجريبية ، ولا تبرز شيئا فيما يتعلق بوجود الله الخاص .

ويشير « كانت » الى نظريته عن الذلالة الباطنة النظرية لفكرة الله على
أنها « نزعة تشبيهية (رمزية) » معارضة لآى دعوى دجماطية أو مانحة
للمعرفة - لهذه الفكرة (٢٤) . وأخيرا ، تجد فكرة الله تبريرها داخل سياق
المعرفة النظرية بسبب ما تكشف عنه فيما يتعلق بشروط بحثنا الانساني
فى العالم المحسوس . وحاجتنا الى استخدام فكرة صانع عاقل عادل للكون
تلقى ضوءا رمزيا على طبيعة عقلنا ومتطلباته الصورية لاكتساب معرفة
الظواهر . وهذه هى الوظيفة التمثيلية لفكرة الله النظرية .

وهذه المائلة الكانتية تتنافى مع النوع الفعال فى ميتافيزيقا واقعية .
فالمذهب الواقعى يقيم المائلة أساسا على العلاقة العلية بين الموجودات ، ومن
ثم يستخدم مائلة عليا للاستدلال الوجودى على الله . ولكن كانت ينظر
الى المائلة بوصفها « بدىلا » عن العلية ، فهى تحتل مكان العلية فى الحالات
التي لا تستطيع فيها هذه الأخيرة أداء وظيفتها . وعلى هذا النحو كان
استخدامه للمائلة لا عليا فى أساسه ، وانما يهدف الى تيسير تفكيرنا
الرمزى لا الى الحصول على معرفة استدلالية بوجود آخر . والدور التمثيلى
لفكرة الله لا يؤدى بنا الى معرفة استدلالية عن الكائن الالهي ، كل ما فى
الامر أنه يمدنا بالشرط العقلى لزيادة معرفتنا بالعالم الطبيعى . وليس
للمائلة المنفصلة عن الأساس السببى سوى أهمية رمزية فى المسائل
النظرية بحيث يسمح لنا بالنفاذ الى بنية الذاتية الانسانية أكثر مما يسمح
لنا بالنفاذ الى الفعل الوجودى الخاص بكيونة الله .

٤ - الله والأخلاقية

يحاول « كانت » فى فلسفته الأخلاقية التى يحتويها كتابه « نقد العقل
العلمى » أن يسترد وجود الله الحقيقى فى مظاهره الأخلاقية على الأقل .
ومن هذا الموقع ، يمكن اضاء معنى جديد دقيق للعبارة التى تتردد كثيرا

من أنه « وجد من الضروري انكار المعرفة ، لكى يفسح مكانا للإيمان » (٢٥) .
 فإذا أخذت كلمة « معرفة » بالمعنى الكانتى الخاص الذى يقصد الفهم العلمى
 للموضوعات الظاهرية وقوانينها ، كان من المفيد لمذهب الألوهية أن ينكر
 إمكان معرفتنا بالله . ذلك لأن الله القابل للمعرفة يصبح فى هذه الحالة
 ظاهرا محسوسا بدلا من أن يكون الأساس المعقول الأعلى للوجود ، وحادثا
 متعينا معلولا بدلا من أن يكون مبدءا حرا سببيا ، وموضوعا مشروطا محددا
 بدلا من أن يكون ذلك الحاكم العادل اللامتناهى فى حكمته . وبينما يعتقد
 أنسطين وتوما الأكوينى أن الله لا يمكن أن يكون كذلك اذا « أدركناه » ،
 يدخل « كانت » تعديلا على موقفهما فيقول انه لن يكون الله اذا استطعنا
 « معرفته » على نحو صارم . وللمحافظة على علو الله فى وجه مفهومه الخاص
 فى تنهاى عملية المعرفة وظاهريتها ، ينبغى لـ « كانت » انكار أن الله
 قابل للمعرفة ، ومن ثم ينبغى عليه أن يهيب بنوع طبيعى من الإيمان بوصفه
 الرابطة الإدراكية بين الله والانسان .

ويضع « كانت » مكان التقسيم الثنائى المعهود بين المعرفة والظن تقسيما
 ثلاثيا لأنواع الإدراك هى : المعرفة والظن والاعتقاد .

« الظن هو تمسكنا بحكم ما تمسكا غير كاف عن وعى ، لا من الناحية
 الموضوعية فحسب ، بل من الناحية الذاتية أيضا . فإذا كان تمسكنا بالحكم
 كافيا من الناحية الذاتية وحدها ، ولكنه غير كاف من الناحية الموضوعية
 فى الوقت نفسه ، كان لدينا ما نسميه بالاعتقاد . وأخيرا حين يكون تمسكنا
 بشئ ما على أنه صادق كافيا من الناحية الذاتية والموضوعية ، فهذه هى
 المعرفة » (٢٦) .

والاعتقاد الطبيعى فى الله أفضل تأسيسا من الظن ، وإن يكن فى مرتبة
 أقل من المعرفة . ونحن نجد موقف الاعتقاد فى الفلسفة النظرية والعملية
 على السواء . ففى المجال النظرى يقتضى الأمر اعتقادا مذهبيا فى الله لكى
 تعمل فكرة الله – على نحو تنظيمى – من أجل توحيد فعال لمعرفتنا . فإنا أسلم
 بوجود الله على سبيل الاعتقاد المذهبى ، لكى أستخدم فكرة عقل منظم
 « استخداما فعالا فى دراستى لنظام الطبيعة غير أن أعلى درجات موقف

الاعتقاد ، نجدها فى المجال العلى . فاذا كان الاعتقاد النظرى فى الله غير مستقر أساسا ، فان الاعتقاد الأخلاقى فيه يقينى لا يتزعزع ، على الرغم من الافتقار الى البيئة الموضوعية المفجعة . والفاعل الأخلاقى الحصىف يدرك أن الحجج النظرية تعجز عن دحض وجود الله ، وأن الحياة الأخلاقية لا يمكن أن تنمو نموا كاملا دون الاعتقاد العلى فى الله .

ومن الممكن التعبير عن الاعتقاد العلى الأخلاقى فى الله تعبيرا مجازيا كوسيلة لتوجيه الإنسان فى موقفه من الواقع فوق الحسى . ومع أن البيئة الموضوعية التى تحدد تصديق الإنسان لهذا الواقع فوق الحسى غير موجودة، إلا أن من الممكن العثور على مبدأ ذاتى . والوسيلة الذاتية لتحديد التصديق هى « حاجة من حاجات العقل » من حيث هو كذلك ، كما أن الاعتقاد فى الله يرتكز على مثل هذه الحاجة . ومهما يكن من أمر ، فقد كان « كانت » حريضا على فصل أساس التصديق هذا عن مجرد « العاطفية المسرفة » sentimentalism أو تضخيم المشاعر الخاصة ، مما قد ينشأ مثلا عن قراءة اعترافات روسو بالايان الدينى . فالعقل نفسه لا يشعر ، ولكنه ينتج الشعور الأخلاقى بعد أن يدرك نقصا معيناً أو احتياجا داخل نفسه (٢٧) . وهذه الحاجة نفسها تنشأ عن القانون الأخلاقى ، وبالتالي عن العقل بوصفه خاضعا لأساس كل صارم فى المجال العلى . فالاعتقاد فى الله لا ينبع عن نزوة خاصة ، أو باعث انفعال فى الفرد ، بل عن حاجة كلية كامنة فى العقل العلى بطبيعته من حيث هو خاضع للقانون الأخلاقى . ومن ثم كان « كانت » يشير الى هذا التصديق على أنه اعتقاد عقلى ، لكى يؤكد أساسه فى مطالب القانون الأخلاقى والعقل العلى . وحاول أيضا أن يتجنب الطرف الآخر الذى يمثله ف . هـ . جاكوبى F.H. Jacobi الذى وحد بين الاعتقاد العلى وبين العيان العلى المباشر لله . فالاعتقاد الكانتى يبقى غير كاف من الناحية الموضوعية ، ولهذا لا يستطيع أن يمنحنا قط معرفة محددة أو رؤية لله فى ذاته .

ولقد وصف كانت الايمان العلى الأخلاقى فى الله بأنه مصادرة من مصادر العقل العلمى ، بالإضافة الى مصادرتين أخريين : هما الحرية والمخلود . وهذا الايمان بوصفه مصادرة يزيد عن مجرد كونه افتراضا ،

ويقل عن مجرد كونه مبدئاً للأخلاقية . ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختياراً ممكناً ، بل ينبغي التسليم به . ومع ذلك لا تستند الأخلاقية الى الاعتقاد في الله بوصفه أساسها الخاص ، أو مبدأها المحرك ، ذلك أن الأخلاقية الكانتية قائمة بذاتها ، أى تستمد أساسها من نفسها . ويؤلف الاعتقاد الأخلاقي في الله لاهوتاً أخلاقياً ، أعنى لاهوتاً يعترف بالحاجة الى الله في الحياة الأخلاقية (٢٨) . واللاهوت الأخلاقي ينتقد رأى هيوم القائل بأن الاعتقاد في الله نظري صرف ، وينبغي أن نزاله عن سلوكنا . والعكس هو الصحيح ، فالاعتقاد النظري في الله ناقص ، على حين أن الاعتقاد الأخلاقي فيه متين ، ولا غنى عنه للوجود العملي . ومع ذلك فقد كان « كانت » معارضاً لآى أخلاق لاهوتية ، ويقصد بها أية محاولة لاقامة الأخلاق على وجود الله ، والنظر الى الله بوصفه أساس الالتزام ، ومصدر الباعث على الفعل الأخلاقي . الله مصادرة من مصادر الأخلاقية ، ولكنه ليس أساسها المحدد لها ، إذ أن أساس الأخلاقية مستقر في العقل العملي نفسه ، على حين أننا نسلم بوجود الله بسبب حاجة تنشأ عن القانون الأخلاقي المستقل .

من الممكن الآن تحديد نزعة كانت الوظيفية الأخلاقية بالإشارة الى تلك الجوانب من الاعتقاد الأخلاقي في الله . وفكرة الله ، لا الواقع الالهى نفسه ، هى التى تؤدى فى المجال النظرى وظيفية منهجية . أما فى مجال الأخلاقية فيعهد بدور وظيفى الى الاله فى وجوده الخاص ، أو على الأقل الى الجوانب الأخلاقية من طبيعته . وهاتان المرحلتان فى « الالهية الوظيفية » عند كانت لا ترتبطان ارتباط الأساس وما فوقه من بناء ، لأنه لا وجود فى الفكر النظرى لمعرفة أكيدة بوجود الله . ويقوم الاعتقاد الأخلاقي فى الله بأكمله على مقتضيات القانون الأخلاقي كما يعبر عنه العقل العملي بوصفه حاجة تتطلع الى اقتناع بوجود الله ، حتى مع غياب البرهان النظرى . وهذا الاعتقاد مثل على النزعة الوظيفية الأخلاقية ، لأن التصديق بوجود الله أمر تحدده حاجة الانسان الأخلاقية ويخضع لتحقيقها . صحيح أن الايمان العقلى بالله يؤكد حقيقة الله ذاته ، ولكن من أجل المحافظة على اتساق المثل الأعلى الأخلاقي وحقيقته . وربما كان استخدام اسبينوزا وليبنيتس النظرى للاله أقل من حيث النزعة الوظيفية من استخدام « كانت » العملي له . وفى اشارة « كانت » الى أخلاقه على أنها لاهوت أخلاقي لتمييزها عن الأخلاق

اللاهوتية - يؤكد أن الله يعرف من أجل الأخلاقية ، وأن الحياة الأخلاقية لا تقوم على الاعتراف بأى التزام نحو الله .

ثمة سببان بارزان لاجتماع «كانت» عن اقامة نظريته فى الاخلاق على نظرية مستقلة فى الله . فمثل هذا المشروع لا يمكن الا أن يفسد المذهب الكانتى ، اذ لا مكان فيه لأية معرفة نظرية بالله . فبعد أن قضى « كانت » على اللاهوت الطبيعى ، لا يعترف بأى تعليم نظرى يمكن أن يتخذ أساسا مستقلا لتحديد التزام الانسان الأخلاقى . فضلا عن ذلك فما برح «كانت» يتذكر الطريقة التى كان الكتاب من أصحاب مذهب التقوى Pietists يهيئون فيها بالله ، بمعنى تأسيس القانون الأخلاقى على أوامر الارادة الالهية ، كما تعرف من خلال الوحي والعقل ، وهذا أمر لا يقبله «كانت» على الاطلاق ، لأنه يرد مضمون الوحي الى العقل العملى من ناحية ، ولأنه ينكر أن تكون لنا بصيرة نظرية بما يأمر به الله من ناحية أخرى . وإذا كان عقلنا الأخلاقى العملى يحتوى حقا على مضمون الوحي ، فالأخلاقية هى اذن التى ينبغى لها تقديم أساس الاعتقاد فى الله ، لا العكس ، والا ، فإن «كانت» يخشى أن يحاول الأخلاقى أن يقرأ فى مشيئة الله عواطفه الانانية الخاصة لكى يضى عليها من بعد تقديسا مطلقا . وعلى أى حال ، فإن مافتقر اليه معالجة «كانت» للمشكلة هو تحليل الأساليب التى يصطنعها اللاارادى nonvoluntarist فى تأسيس الالتزام الأخلاقى على علاقة الانسان بالله . فحين ننظر الى الله بوصفه خالقا والغاية الأخيرة أو خير الانسان ، لانستطيع ادعاء أية معرفة بقرارات الله الخاصة .

أما الحاجة الأخلاقية التى نشعر بها للتسليم بوجود الله ، فيمكن اثباتها على نحو مباشر ، أو غير مباشر (٢٩) . ومنهج «كانت» غير المباشر هو أن يشير الى صلتها بمصادرة أخرى هى مصادرة الخلود ، وبالتالى الى صلتها - عن طريق الوساطة - بالقانون الأخلاقى . فلا بد أن نؤمن بالخلود ، لان القانون الأخلاقى يتطلب منا أن نصبح مقدسين ، أو أن نجعل ارادتنا مطابقة تماما للقانون نفسه . وعلى ذلك ينبغى للانسان أن يتمتع بالخلود ، أو بإمكان التقدم الذى لا حد له صوب التطابق الكامل بين ارادته وبين القانون الأخلاقى . ومع ذلك فإن كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم فى

الحياة المقبلة سيكون موسوما بنوع من عدم التطابق أو من نقص فى التوافق التام مع المعيار الأخلاقى . وسيخلو القانون الأخلاقى والخلود من كل معنى ان لم يكن ثمة كائن عاقل موجودا حقا يمكن أن تتجمع فى رؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الانسان فى تطلعه الى القداسة . فلا مندوحة عن وجود الله لكى يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل ارادتنا متطابقة تمام التطابق مع القانون الأخلاقى ، وبذلك نحقق القداسة . وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف الى أن يجمع فى صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة، وأن يسد الفجوة القائمة بين النية وتحقيق الارادة الحرة .

وثمة رابطة مباشرة أيضا بين القانون الأخلاقى والاعتقاد فى الله . فالقانون الأخلاقى - من حيث قوته الاجبارية - يؤسس نفسه بنفسه . ولكنه مع ذلك يوجه الارادة بسلطة لا مشروطة نحو موضوع محدد هو : الخير الاسمى . ومع أننا لا نستطيع أن نعد بلوغ هذا الخير دافعا الى الفعل الأخلاقى ، الا أننا خليقون بأن نتوقع توقعا أخلاقيا امكان تحقيق هذا الخير الاسمى ، أو النظر على أنه موضوع ممكن من الناحية العملية . ولا ينكر « كانت » أن الانسان مسوق بطبعه الى انبحث عن غاية حقيقية وراء القانون الأخلاقى نفسه . وأيا كان الأمر ، فان تحليل مقومات الفعل الأخلاقى فى هذا الموضوع يثير شكاً ، ذلك أن الخير الاسمى يتألف من فضيلة أخلاقية ، أو من استحقاق للسعادة هو الشطر الرئيسى من هذا الخير الاسمى ، وسعادة فعلية تتناسب مع الفضيلة . غير أن السعادة تتوقف على انسجام مجرى الحوادث الطبيعية مع الارادة الأخلاقية . ولسنا نحن الذين خلقنا الطبيعة ، ومن ثم لا نستطيع أن نضمن لأنفسنا هذا الانسجام ، بله أن نضمنه متناسبا تناسبا دقيقا مع فضيلتنا .

« ليس الكائن الفاعل العاقل فى العالم هو فى الوقت نفسه علة العالم والطبيعة نفسها . ومن ثم لا وجود فى القانون الأخلاقى لادنى أساس لصله ضرورية من الأخلاقية وسعادة تتناسب معها لكائن ينتمى للعالم كجزء منه ، وبالتالي يكون معتمدا عليه . . . فإذا كان الخير الاسمى مستحيلا وفقا للقواعد العملية فلا بد أن يكون القانون الأخلاقى الذى يطالب بالسعى اليه قانونا خياليا متجها الى غايات خيالية خاوية ، وبالتالي زائفة بطبيعتها » (٣٠) ..

وهنا تنشأ حاجة آمرة ، من جانب العقل ، الى البحث فيما وراء القانون الأخلاقي والسعادة عن الوجود الحقيقي لكائن لا نهاية لحكمته وقدرته وعدله . . . كائن يستطيع أن يكفل الانسجام النهائي بين الطبيعة والفضيلة . وعلى هذا فليس الاعتقاد فى وجود الله اختيارا ، بل هو مصادرة ضرورية مطلقة يضعها كل من يدرك سطوة الالتزام الأخلاقي والحاجة الملحة التى يولدها فى نفوسنا . وترغما حقائق الحرية الحقيقية والقانون الأخلاقي اللامشروط - بطريقة عقلانية - على تصديق المؤمن بحقيقة الله - الحاكم العادل القادر قدرة شاملة - على الطبيعة وعلى العالم الأخلاقي .

وقد أحس « كانت » بعد أن عرض لمسألة الاعتقاد العقلي فى الله ، أن من المستحسن الإشارة الى ما فى هذه الحجة من قصور . وكان غرضه هو استبعاد موقفين لا يتفق معهما : مذهب الألوهية الطبيعية فى عصر التنوير ، والنزعة المثالية المطلقة . فقد استخدم بعض المؤلفة الحجة الأخلاقية لاثبات وجود الله على أنه حقيقة نظرية ، أما « كانت » ، فقد بين أنها تؤدى الى اعتقاد أخلاقي ، لا الى معرفة فى المجال النظرى . وفضلا عن ذلك ، كان فشته والزعماء المثاليون الجدد يحاولون أيضا تسخير الحجة الأخلاقية لغايات نظرية منهجية . أما « كانت » فقد أحاط حجته الأخلاقية بتحفظات حادة ، وبذلك تشكك فى صحة الجهود التى تبذلها المثالية الجديدة فى ألمانيا فى هذا المضمار .

« والآن فإن هذا النظام الأخلاقي حجة لاثبات وجود الله بوصفه كائنا أخلاقيا متكافئا مع عقل الانسان من حيث هو عقل أخلاقي - عملي ، أعنى من أجل قبوله ، والعثور على نظرية لما فوق الحسى ، من حيث هى انتقال عملي - حجابي فحسب الى ما فوق الحسى . ومن ثم فانه ليس حقا دليلا على وجوده ببساطة ، بل من وجه معين فحسب ، أعنى من حيث الهدف الذى فرضه الانسان الأخلاقي ، والذى ينبغى له أن يفرضه . وبالتالي يمكن أن نجد الحجة الأخلاقية حجة وفقا للانسان ، فهى صحيحة بالنسبة للناس بوصفهم طبائع عاقلة بوجه عام ، لا من أجل الطريقة العارضة التى يتخذها هذا الرجل أو ذاك فى التفكير . ولا بد من التمييز بينها وبين الحجة النظرية

الدجماطية (الحجة وفقا للحقيقة النظرية) التى تؤكد أمورا تتجاوز
بما يستطيع الانسان أن يعرفه حقا ، (٣١) •

ليس من الممكن إذن إقامة مذهب نظرى مطلق على أساس تصديقتنا
بالأخلاقي بوجود الله ، ما دام أصله وهدفه يقعان فى المجال الأخلاقى للضمير
الانسانى والقانون الأخلاقى •

وقد كرس « كانت » ملحقا طويلا فى كتابه « نقد الحكم » (١٧٩٠)
لكى يحدد من مجال الحجة الأخلاقية تحديدا صارما • فينبغى لنا أن نسلم
« بأن مثل هذه الحجة لا تثبت وجود الله الا بقدر ما يكفى لمصيرنا الأخلاقى
فحسب ، أعنى من وجهة نظر عملية ، والتأمل النظرى لا يكشف هنا
عن قوتها بأى حال من الأحوال ، ولا يوسع بواسطتها دائرة مجاله » •
الحجة المستمدة من المجال الفزيائى هى وحدها التى تقوم بهذا التوسع ،
غير أن مثل هذا التدليل لا يستطيع أن يبين فى تعين كاف أن مصدر انغائية
والنظام هو عقل الله الأسمى اللامحدود • وللبرهان القائم على حاجتنا
الأخلاقية دلالة قطعية كلية ، لأنه ييؤدى الى الاعتقاد العقلى فى حقيقة الله
الخاصة لا الى مجرد فكرة الله بوصفها اقناعا خاصا • غير أن هذه الدلالة
القطعية أخلاقية ولا ميتافيزيقية صرف ، لأنها مسألة اعتقاد ، وليست مسألة
معرفة نظرية بأى حال من الأحوال • وحين يقول الرجل انصالح : « أريد
بأن يكون ثمة اله » ، فإن ارادته الذاتية هذه تصلح للأغراض الذاتية
فحسب ، ولا تستطيع أن تساند مذهباً كونياً • وهنا بالضبط نقطة الخلاف
بين ألوهية كانت الأخلاقية – الوظيفية ، وبين مثالية لاحقيه المطلقة فى
الفلسفة الألمانية • فقد قلبوا مصادرتة الأخلاقية على وجود الله الى حقيقة
نظرية أولية عن المطلق وعن توليده للكون •

ويعتقد « كانت » أن المسيحية قد قسمت الحل للمشكلة الرئيسية التى
تركها فلاسفة الأخلاق اليونانيين دون حل : مشكلة الخير الأسمى للانسان •
فقد كان الأبيقوريون على صواب حين نظروا الى السعادة على أنها ركن
من أركان الخير الأسمى ، ولكنهم جانبوا الصواب حين جعلوا منها الدافع
الإسمى والنهائية • ورأى الرواقيون فى الفضيلة الشطر الرئيسى من الخير

الاسمى ، ولكنهم بالغوا فى قدرة الانسان على تحقيق الفضيلة وبلوغ السعادة داخل اطار الطبيعة . وجاء المفهوم المسيحى للكونوت الله ، فكان هو وحده الذى جمع بين الفضيلة والسعادة جمعا صحيحا ، اذ جمع بين الخضوع التام للقانون وبين الاعتماد على عدالة الله ورحمته . وقد أرجع « كانت » اخفاق الاخلاقيين الاغريق بصراحة الى انهم « جعلوا من قلعة استخدام الارادة الانسانية لحريتها الأساس الوحيد الكافى بذاته لامكانية خيها الاسمى ، معتقدين انهم لا يحتاجون الى وجود الله لتحقيق هذا الغرض » (٣٢) . والى هذا الحد كان ينبغى أن يخفف التأكيد الكانتي على الارادة الاخلاقية المستقلة بواسطة مصادرة الالهوية من حيث هى مطلوبة لتحقيق الهدف من كل نزوع اخلاقى ، حتى ولو لم تكن هى الباعثة على هذا النزوع .

أما فى تفسيره الخاص للكونوت الله ، وللعقائد المسيحية الأخرى ، مثل السقوط والغداء ، فقد قدم « كانت » تأويلا أخلاقيا ذا صبغة طبيعية . ففي بحثه عن « الدين داخل حدود العقل وحده » (١٧٩٣) لم يعترف بوحى متميز عال على الطبيعة ، ولكنه ساوى بين المسيحية وبين دين العقل العملى الخالص . والدين فى نظره - وجه من أوجه الأخلاقية ، وطريقة للنظر الى واجباتنا الاخلاقية وكأنها وصايا الهية . وما أسهم به الدين لهذه الاخلاق هو الأمل فى امكان تحقيق السعادة . ولم يكن « كانت » يرى فى العقائد المسيحية أكثر من رموز مؤثرة ، أو أساطير وجودية تعمل على تشجيع الفاعل الاخلاقى على مواصلة جهاده ضد الدوافع الحسية وعلى التمسك باخلاصه للمثل الأعلى للمقدسة الاخلاقية .

وقد كان لرفض « كانت » للاهوت الطبيعى النظرى تأثير عميق فى مفهومه عن الله والأخلاقية . فاذا ربطنا بين هذا المفهوم وبين النقيضة العملية القائمة بين الفضيلة والسعادة ، كان لزاما عليه أن يصل الى اليقين بوجود الله ، والى استخلاص هذا اليقين من القانون الاخلاقى وحده فى آن معا . وقد أدى هذا الموقف الى نتيجتين على أكبر جانب من الأهمية بالنسبة للأخلاق الكانتيية ، وللاهوت الاخلاقى : النتيجة الأولى هى أن اليقين الذاتى

الذى لا يتزعزع الذى يتسم به الاعتقاد العقل فى الله ، لا يمكن الحصول عليه الا باضفاء طابع مطلق على العقل العلمى ، أو على الإرادة الأخلاقية . ولن يكون الاعتقاد فى الله الا مجرد افتراض نظرى ، لا مصادرة ضرورية غير مشروطة ، ان لم نأخذ الإرادة الأخلاقية على أنها مستقلة استقلالاً مطلقاً ، وعلى أنها المصدر الوحيد للالزام الأخلاقى . ولأن « كانت » لم يكن يستطيع الاهابة بأية معرفة نظرية عن وجود الله ، وعن العلية الخالقة ، كان عليه أن يقبل الاستقلال الأخلاقى للعقل العملى المشرع لنفسه بوصفه معياراً مطلقاً .

والنتيجة الثانية هى أن صدعا دائماً قد انفتح بين أساسس الفعل الأخلاقى وهوضوعه ، مستبعداً أية أخلاقية تقوم على العلاقة بين الإرادة المتناهية وبين الخير اللامتناهى . فإذا كان لابد من تكوين مبدأ الأخلاقية تكويناً تاماً « قبل » التسليم بوجود الله ، كان من اللازم إقامة الدافع للالزام الأخلاقى وأساسه فى العقل العملى نفسه ، لا فى الله بوصفه خالقاً وغاية نهائية . وهكذا كان « كانت » مرغماً - لكى يتجنب التفسير فى حلقة مفرغة - على أن يقيم ثنائية بين أساسس الأخلاقية وموضوعها ، وأن يضع الحاجة الى الله فى موضوع الفعل الأخلاقى مباشرة . ولم يعد من الممكن أن يكون بلوغ الغايات هو المحدد الأساسى للأخلاقية فى هذا المذهب دون التسليم بأن الاخلاق تفترض معرفة مستقلة بالله ، وباعتمادنا عليه .

وعلى هذا النحو كان الاستقلال والشككية اللذان يميزان الفعل الأخلاقى من حيث ان الباعث الوحيد اليه هو احترام القانون - أمرين فرضهما على « كانت » موقفه من اللاهوت الطبيعى . فهو لم يكن يستصوب أى تأسيس ميتافيزيقى للالزام الأخلاقى على الرابطة بين الانسان والله بوصفه خالقنا وخيرنا النهائى ، اذ يستلزم هذا : إما افتراضاً متعسفاً لوجود الله ، أو العودة الى البرهان النظرى على هذه الحقيقة . وقد اتخذت أخلاق « كانت » شكلها الخاص حالماً الحق باستبعاده للميتافيزيقا ولللاهوت الطبيعى اقتناعه الذى لا يقل قوة بأن الأخلاقية ذات الواجب الصارم لا يمكن أن تؤدى وظيفتها دون اعتراف ما بوجود الله . وهذا الموقف المزدوج لا يمكن أن يؤدى الا الى نزعة أخلاقية شككية *moral formalism* يخدم فيها الاله غرضاً وظيفياً .

٥ - افكار اخيرة عن الله

استمر « كانت » وهو في الحلقة السابعة من عمره - بعد أن فرغ من ثلاثيته النقدية - في تأمل مشكلة الله على نحو أصيل خصب . ومن أفكاره الرئيسية في أعوامه الأخيرة أن « مفهوم الله لا ينتمي أصلا الى الفزياء ، أو الى العقل النظري بل الى الأخلاق » (٣٣) . ولا يقوم الاعتقاد الأخلاقي في الله على المعرفة النظرية فحسب ، بل ان فكرة الله التي يستخدمها العقل النظري بطريقة تنظيمية تدين بمضمونها المحدد للمفهوم الأخلاقي عن الله . ويفتنى اعتقادنا النظري في فكرة الله باعتقادنا الأخلاقي في حقيقة الله الأخلاقية . وهذا المصدر الأخير هو انذى يستطيع وحده أن يملأ الفكرة الغامضة عن الكائن الأكمل بتعريف الله على أنه العقل والارادة والعدالة اللامتناهية .

ومن الأمور الأخرى التي شغلت « كانت » في شيخوخته تفنيده الحاسم لالهيات ليبنتس وفولف . وقد أعان مقاله « عن اخفاق كل المحاولات الفلسفية في الالهيات » (١٧٩١) على تصفية الجو بفضح غرور المذهب العقلي في محاولته للدفاع عن قضية الله (٣٤) . وشبه كانت هؤلاء المحامين بتلاميذ الالهيات الذين أحاطوا بأيوب ، وعكفوا على تأويل المقصد الالهى وراء كل بلاء ألم به . فالله المتعالى المقدس لا يمكن أن يمثل أمام محكمة العقل الانسانى ليدان أو لتبرأ ساحته . وإلى جانب تعبيره عن نفور حساسية الانسان الدينية من مثل هذه الالهيات ، استبعد كانت أيضا كل مناقشة فلسفية للعناية الالهية وللعدالة الالهية . ولكنه أخفق في ملاحظة الفرق بين الطريقة التي تعالج بها هذه الموضوعات في الالهيات الاستنباطية ، وفي فلسفة واقعية عن الله ، فهذه الفلسفة الأخيرة تحصر نفسها في القضية المجردة القائلة بأن الله قد أنشأ العالم بالحكمة والعدالة والرحمة ، ولا تحاول استنباط الأغراض الالهية أو أن تضع جدولا حسابيا للاختيارات الالهية .

وربما كان أكثر اهتمامات كانت دلالة في أعوامه الأخيرة ، هو اهتمامه بالتيارات الجديدة في المثالية الألمانية ، ففي خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، كان ثمة احياء للاهتمام باسبينوزا ؛ اذ أضفى كتاب بارزون من أمثال لسنج Lessing وجيته ، وهردر Herder وليختنبرج

Lichtenberg ثوبا رومانتيكيا الى حد ما على فلسفته ، مؤكداً على اتحاد مباشر بين الانسان والمبدأ الالهي في الطبيعة (٣٥) . وكان أشد من ذلك اجتذاباً لكانت محاولة فشته شلنج للجمع بين الاسبينوزية وبين فلسفة كانت النقدية للبرهنة على حضور الله في العالمين : الأخلاقي ، وانطبيعي . وأطلق « كانت » على هذا الاتجاه الجديد اسم « اللاهوت الكوني » (cosmotheology) . ويذهب أنصار هذا المذهب الرئيسيون الى أنه ينبغي النظر إلى الأشياء جميعاً في الله ، وإلى أن الله هو الجوهر الفرد في الكون ، وإلى أن ثمة علاقة متبادلة بين الله والعالم داخل الكل الجوهري الواحد ، وإلى أن العلاقة الأخلاقية بين الله والعقول المتناهية ترتكز على هذا اللاهوت الكوني الشامل الألوهية pantheistic cosmotheology . ومع أن الملاحظات انتهى جمعت في مؤلفاته المنشورة بعد وفاته (١٧٩٦ - ١٨٠٣) تكشف عن شطحات الشيوخوخة ، إلا أنه استطاع بجهد خارق تحديد صلة مذهبه بتلك المذاهب المثالية .

ويتسم نقد كانت الرئيسي بعودة الى أحد اقتناعاته المبكرة ، وأعنى به الأولوية المطلقة للمقضية الوجودية ، وهذه القضية تجاهلها المثاليون الذين يبحثون أولاً عن طبيعة الله ، ثم عن وجوده فيما بعد . ومجموع النتائج المثالية عن الله وعلاقته بالعالم تقع في نطاق ما ينظر اليه « كانت » على أنه مجال الامكان المنطقي . ومع أن التفسير بشمول الألوهية قد يكون متسقاً من الناحية المنطقية ، إلا أنه لا يشير إشارة إرهابية الى اله موجود ، وإلى نظام واقعي للأشياء الموجودة (٣٦) . وقد صدمت الإهابة بحدس عقلي خالص أو برؤية للاله - صدمت « كانت » بوصفها فكرة خيالية لا أساس لها في تجربتنا عن الانسان وقدراته العقلية ، فالله لا يمكن أن يعطي في أي عيان حسي ، وبالتالي ، لا يوجد ندبنا في الفلسفة النظرية غير تصور للاله نستخدمه استخدماً تنظيمياً في تفكيرنا ، ولا نطمح في معرفته .

وإنكر « كانت » أيضاً النزعة الجوهرية عند المثاليين الشبان . وكان « كانت » يفهم مقولة الجوهر على أنها قاعدة للحكم فيما يتعلق بدوام الظواهر الحسية . فتتحن اذن نحط من رتبة الاله حين نصنفه بأنه جوهر . وهذا يعادل أن نجعله ظاهرة حسية نصل الى معرفتها في يسر ، أو افتراضاً

فزيائيا ، كالأثير في العلم النيوتوني . فضلا عن ذلك ، فإن النظرة الجوهرية الى الله قد أدت مباشرة الى التوحيد بين الله - في منهب شمول الألوهية - وبين النظام الطبيعي والعقل الانساني . « أن روح الانسان هي اله اسبينوزا (الذى يتعلق بالجانب الصورى لموضوعات الحس جميعا) ، والمثالية الترנסدنتالية هي النزعة الواقعية في دلالتها المطلقة ، أعنى أنها تطالع الشروط الصورية الخالصة ومبادئ المعرفة الانسانية في بنية الطبيعة أو في النظام الواقعى » (٣٧) . وبانكار كل دلالة ميتافيزيقية ووجودية على الاستنباطات المثالية من الأفكار أو الكليات المطلقة للعقل الخالص ، حاولت كانت أن يحول دون توحيد وجود الله الخاص بالعالم الطبيعي . وكانت المحافظة على علو الله تبدو فى نظره مرتكزة على انكار متجدد للاستخدام الميتافيزيقى أو التكويني لفكرة الله . ونستطيع التسليم بقضية « أن الله موجود » من أجل أغراض أخلاقية فحسب ، لا من أجل إقامة لاهوت كونى فى شمول الأنوهمية .

ويقرر كانت فى « مؤلفاته المنشورة بعد وفاته » أن فكرة الله هي الشعور بحضور الألوهية فى الانسان . ومع ذلك ، ينبغى ألا نستنتج أن « كانت » ينقض حجته الأخلاقية على وجود اله متعال لأن نيته تتجه الى عكس ذلك . فهو يصر بصور شتى على أن « فكرة » الله مندمجة فى نسيج الانسان لكى يبرز ما يتصف به « وجود » الله من علو مطلق بالنسبة لأية فكرة عقلية لدينا عنه . وهو يعلن - كذلك - أننا قد ننظر الى الأمر المطلق categorical imperative « وكأنه » الله ، غير أن هذا نفسه يؤكد غيرية الله الحقيقية ، حتى بالنسبة للقانون الأخلاقى ، وبالنسبة لمفهوما عنه الذى نحصل عليه من مصادر أخلاقية .

« لا يصل العقل الانسانى الى طريقة وجود الله فى ذاتها . والعلاقة (الأخلاقية) هي وحدها التى تميزه ، بحيث ان طبيعته بالنسبة لنا كاملة ولا سبيل الى البحث عنها (فهى الوجود الاسمى ، والخير الاسمى) - وهى كلها صفات أخلاقية متميزة تترك طبيعته بحيث تكون متعذرة المنال . فالله روح ولكنه ليس روح العالم بأى حال من الأحوال » (٣٨) .

وهذا معناه أن المثاليين يخطئون أساسا حين يعتقدون أنهم يستطيعون تحويل الاعتقاد العقلي الأخلاقي في الله الى مقبلة نظرية تضع الله داخل الطبيعة بوصفه مبدأ حياتها الباطنى . وهنا يضع «كانت» فى صراحة حدا لاساءة استعمال مذهبه فى الالهوية الأخلاقية – الوظيفية . فالوظيفية الوحيدة التى يستطيع وجود الله أن يؤديها فى السياق الكانتى وظيفية أخلاقية ، وليس هذا قادرا على أن يساند أية استدلالات نظرية تقيّمها الميتافيزيقا المثالية الجديدة عن الانسان والطبيعة منظورا اليهما على أنهما وجهان لله .

ولكى نفهم الطريقة المتميزة التى وضع بها القرن التاسع عشر مشكلة الله ، ينبغى أن ننظر إليها من المنظور الكانتى ، فلقد كانت التطورات الجديدة استمرارا فى شطر منها لتناول «كانت» وترددا عليه فى شطرها الآخر . وقد نظر الى نقده للمذهبين العقلى والتجريبى المبكرين على أنه حاسم ، بحيث لم تبذل أية محاولة جدية لبعث الآراء السابقة على «كانت» عن الله فى صورتها الأصلية . فضلا عن ذلك ، قبلت الحطة الكانتية لايجاد مركب جديد للعوامل العقلية والتجريبية ، على الرغم من أن فلسفته النقدية الخاصة لم تعد الكلمة الأخيرة . وكان المثاليون ساحطين سخطا عميقا على حل «كانت» لمشكلة الله فى حدود نزعة وظيفية أخلاقية . وبدت لهم تفرقة الثنائية بين الفكرة النظرية عن الله والاعتناع الأخلاقى بوجود الله – بدت لهم داخلية فى اطار مذهب الالهوية الطبيعى فى عصر التنوير ، وبذلك تسد الطريق على أى بحث جديد . فهى قد أحبطت رغبة المثاليين فى تفسير مذهبى شامل للواقع .

وللتغلب على هذه العقبة ، أحسوا أنهم مرغون على ادماج فكرتنا مع وجود الله ، بحيث مكنهم ذلك من تطوير معرفة ميتافيزيقية بالله يستوعب فيها الاعتقاد الأخلاقى فى الله داخل اليقين النظرى ، وعلى هذا النحو يسمحون بالاستعداد الديالكتيكى للعالمين الأخلاقى والطبيعى . ولكنهم كانوا أيضا من الحصافة التاريخية والمذهبية بحيث رأوا أن الوجود المثالى المطلق لايمكن توحيده ببساطة مع اله التراث المسيحى الفلسفى واللاهوتى،

أو مع ما تبقى من الاله المسيحي عند «كانت» نفسه ، ذلك أن المطلق المثالي
أحال الاله المتعالي الى شيء جديد من أجل تحقيق معرفة وأخلاقية شاملتين •

واشتبك المفكرون اللاحقون في القرنين التاسع عشر والعشرين في
نزاع طويل حول ما اذا كان هذا التحول من الله الى المطلق مبررا من الوجهة
العقلية ونافعا من الوجهة الانسانية - وعلى هذا السؤال تضاربت أجوبة
النزعة الإلحادية ومذهب التناهي finitism ، والنوجودية • وكان وراء
هذه المناقشة تراث «كانت» الباعث على الحيرة ، وهو الذى وضع بذرة
السؤال عما اذا كانت معرفة الله المحددة شيئا ينبغى ألا ينكر فى سبيل
المحافظة على العلو الالهى ، واستقلال العلوم الطبيعية ، وتكامل القانون
الأخلاقي • فلقد وضع الايمان العقلي الكانتي بالله فى مضاد العلم المثالى
بالمطلق ، وعلى هذا النحو صاغت معظم هذه الفلسفات الحديثة مشكلة الله •
وعلىنا الآن أن نفحص الشطر الثانى من هذا الاختيار الحاسم تدريجيا - فى
أشد صورته تأثيرا - وأعنى بذلك : فلسفة هيغل •

الفصل السابع الله والمطلوع الرباني

ربما لا توجد في الفلسفة الحديثة فترة يمكن أن توضع موضع المقارنة مع فترة الأربعة عشر عاما الواقعة بين سنة ١٧٩٤ و ١٨٠٧ من حيث تألق البحث النظري عن الله . فلقد افتتحت هذه المدة انقصريرة بعرض قدمه فشته على الأساس المطلق للمعرفة ، ثم اشتملت على بحوثه المتعلقة بالأخلاق والدين ، وكذلك على مثالية شلنج الترنسندنتانية ، وأخيرا بلغت ذروتها في « ظاهرة الروح » (١) لهيجل . وهكذا تم الانتقال من جو عصر التنوير و « كانت » ، الى الرومانتيكية والمثالية اللتين تمت لهما السيادة على الفكر الألماني خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، وامتدت فيما بعد الى بقية أوروبا ، وإلى أمريكا . ولم يكن ثمة خط فاصل دقيق بين تتابع وجهات النظر ، لأن قادة الحركة المثالية كانوا متأثرين تأثرا عميقا بوجهة النظر السابقة عليهم ، ولأنهم كانوا في الوقت نفسه مشتبهين في معركة عنيفة لا تبقى ولا تذر . وبالإضافة الى ذلك ، أدلى عدد من المفكرين الذين وقفوا على هامش الفلسفة بإسهامات بارزة ، نذكر منهم جيته وهردر ، وشلايرماخر Schleiermacher وجاكوبي Jacobi . غير أن الاتجاه المتميز للفلسفة خلال تلك الأعوام كان هو الدفاع عن المعرفة الميتافيزيقية ضد « كانت » ، والتوليف بين النفاقل الأخلاقي الحر عند « كانت » وجوهر الطبيعة الإلهي عند اسبينوزا ، وبذلك يمكن الوصول الى المطلق على نحو متعين ، من خلال المعرفة الفلسفية .

أما أن نظرية الله كانت في بؤرة الاهتمام من حركة المثالية الألمانية

برمتها ، فكان أمرا جليا في نظر المشاركين الرئيسيين فيها ، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم اختلافا عنيفا حول علاقة الله الدقيقة بالمبدأ المطلق عند كل منهم . وقد تأمل ج . ف . ف . هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) هذه العلاقة تأملا أشد ما يكون تعمقا واتساقا ، بحيث بلغ تفسيره درجة عالية من الاكتمال المذهبي ، والتأثير التاريخي الذي لا نجد له نظيرا عند غيره من المثاليين في مواقعهم من الله . وكان هيجل يعتقد اعتقادا راسخا أنه ما من فلسفة تستحق هذا الاسم حتى تجيب على هذا السؤال : ماذا يعنى تناول الله ؟ والاستعانة على صياغة اجابته الخاصة ، رجع الى نظريات فشته وشلنج (أو على الأقل فلسفة شلنج المبكرة) وانتقدها . ولكنه أجرى أيضا بحوثا مستقلة في الجوانب الاجتماعية والدينية والفلسفية من مشكلة الله . وكان هيجل الشاب يناضل نضالا شاقا وبطينا الى حد ما لتخليص موقفه المتميز عن الله من خيوط المسيحية الأرثوذكسية اللوثرية ، ومن عصر التنوير ، ومن أسلافه الفلاسفة الألمان ، مع الاحتفاظ ببعض العناصر المعدلة من تلك المصادر جميعا .

ولم يمتلك هيجل أساسا مستقلا لمذهبه الفلسفي الا بعد أن صاغ نظريته في المطلق بوصفه روحا . وكان عليه - لكي يجعل هذا المذهب يقينيا وشاملا الى درجة الكمال - أن يستوعب علم الوجود (الأنطولوجيا) في مفهوم جديد للمنطق . ولم يكن ذلك ممكنا الا بوضع روح مطلقة تكون باطنة تماما ومتطورة في وعي الانسانية . ورأى هيجل في وضوح تام أن مثل هذا المطلق لا يختلف عن اله التراث المسيحي فحسب ، بل يختلف أيضا عن الالهية المحايدة في النزعة التجريبية ، وعن الالهية الوظيفية في النزعة العقلية . فعلى نقىض اله النزعة التجريبية ، كان للسطلق الهيجلي مهمة فعالة الى أقصى حد عليه أن يؤديها في الفلسفة . ومع ذلك ، كان عليه أن ينطوى على علاقة هوية مع نسق المعرفة والأخلاقية في مجموعه ، بدلا من أن يقوم بوظيفة أداتية صرفة بالنسبة اليهما ، مثلما فعلت الالهية المذهب العقل النظري ، ومصادرة كانت الأخلاقية . وعلى أساس هذه الشروط ، توسع هيجل في موضوعه الرئيسي ، وأعنى به « الروح - المطلقة - بوصفها - كلا » وهو ضرب فريد من الواحدة الجدلية (الديالكتيكية) . واستتجار-

لتحدى النقد الكانتي للبراهين على وجود الله ، باعادة صياغتها - فى معناها الخاص - بوصفها براهين على الروح المطلقة . وفى هذا الاتجاه نفسه استبدل باله التاريخ المعنى بخلقه مفهومه الخاص عن المطلق بوصفه مبدأ التطور الباطنى للعملية التاريخية .

وكأن لا يتوانى - فى كل موضع من مؤلفاته - عن اقامة التفرقة الواضحة بين روحه المطلقة واله مذهب الألوهية الدينى ، لا باستبعاد هذا المذهب كلية ، بل بمعاملته على أنه وسيلة قاصرة رمزية للنظر الى الروح المطلقة نفسها . وما يدعو الى السخرية حقا أن معظم أتباعه نسوا هذا التمييز الأساسى بين الله وبين المطلق الهيجلى ، وبذلك أتاحوا الفرصة لظهور ألوان خطيرة شنيعة من سوء الفهم تتعلق بعلاقة الانسان بالله .

١ - الاغتراب الثلاثى

ما زالت دلالة سنوات الطلب الخاصة بهيجل (حتى أول تعيين جامعى له فى ١٨٠٦) موضوعا للنزاع . فالصورة التقليدية له فى هذه المرحلة هى صورة فيلسوف لا تشغله الا القضايا الفلسفية والاستمولوجية التى ورثها عن أسلافه الألمان . وثمة طائفة من الباحثين قد بهرتهم كمية المخطوطات الهائلة التى ألفها فى تلك الموضوعات الدينية ، وبالتالي فانهم يعرضون هيجل بوصفه لاهوتيا يجاهد فى سبيل تحويل نفسه الى مفكر علمانى . وتركز حفنة قليلة على اهتماماته الاجتماعية والسياسية ، وهكذا يرسمون صورة لهيجل الشاب قد تلتبس ، فى يسر ، بصورة ماركس فى شبابه . ولكل صورة من هذه الصور أساس يمكن أن يبررها ! لأن عقله الحصب كان يتجه فى عدة اتجاهات (٢) . ومع ذلك ، فان خطأ مشتركا من المعنى يسرى فى تلك الدراسات المتباينة جميعا ، ذلك أن هيجل وجد أن العالم الحديث يعانى من اغتراب ذى شعب ثلاث : اجتماعى ، ودينى ، وفلسفى . وشخص أيضا أساس المتاعب على أنه يكمن فى فكرة غير متكافئة عن الله ، ومن ثم فقد أوصى بمراجعة جذرية للطرائق النظرية والعملية فى النظر الى العلاقة بين المتناهى واللامتناهى . واقترح فى نظريته الفلسفية عن الحياة - بوصفها كلا الهيا - علاجا لما اعترى الوجود الحديث من ضروب التفسخ .

(١) **الاغتراب الاجتماعى** : لم ينقطع اهتمام هيجل بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ابتداء من الأيام التى شهدت تحمسه - وهو طالب فى الجامعة - للثورة الفرنسية الوليدة ، حتى تقويمه النقدى الأخير للثورة الاصلاح الانجليزية . وكان هذا الاهتمام متمشياً مع دعواه بأن المثالية المنهجية لا تهرب من وقائع العالم القاسية ، وانما تحاول فهمها والسيطرة عليها . ومع أنه لم يذهب الى المدى الذى ذهب اليه ماركس فى تأكيد التأثير المحدد الذى تمارسه العلاقات الانتاجية فى بنية الفكر بأكملها ، الا أنه أبرز العلاقة العلية المتبادلة بين الظروف المادية والمذاهب الدينية والفلسفية السائدة فى عصر من العصور .

وقد كان هيجل - لا الماديون المحدودون المتأخرون - هو الذى اتخذ حقا الخطوتين الحاسمتين فى الربط بين مفهوم الله وبعض الظروف الاجتماعية المعينة ، وفى تأكيد الصلة التاريخية بين مذهب الأنوئية الفلسفى وبين المسيحية . وعلى الرغم من وجود بعض الارهاصات لهذا التناول ، الا أن كتابات هيجل المبكرة قد وضعت له أساساً واسعاً فى التاريخ الاجتماعى ، وربطت بينه وبين النظرية الفلسفية للاغتراب . فقد أكد شكاك القرن السابع عشر على الرابطة بين مذهب الألوهية والمسيحية ، لأن هذه الأخيرة هى التى قدمت أساسهم الوحيد لقبول اله شخصى متعال . ونظر « روسو » و « كانت » الى مذهبهما فى الأنوئية بوصفه مسيحياً ، بمعنى أن المسيحية الحققة قابلة للرد الى مذهب طبيعى ، أخلاقى - دينى خالص . أما هيجل ، فقد فهم العلاقة - بمعنى عكسى - على أنها تعنى أن العناصر الفلسفية فى مذهب الألوهية يمكن أن ترد الى المسيحية بوصفها حركة تاريخية . وكانت ميزة هذا التفسير هو استطاعته أن يجعل النظرية الفلسفية عن اله شخصى عرضة لنفس النقد الاجتماعى الموجه الى المسيحية بوصفها ديناً وضعباً تاريخياً .

وتحتوى الحجة الاجتماعية على مرحلتين : نفى المرحلة الأولى يتم تفسير نشأة المسيحية ومذهب الألوهية على أساس الظروف الاجتماعية التى مرت بها الامبراطورية الرومانية . وفى المرحلة الثانية يستخدم وصف الحياة الاجتماعية المعاصرة كوسيلة لاختبار الفعالية العملية للنظرة الألوهية الى الله

والانسان في ذلك العصر ، الى التعجيل بوضع نظرية جديدة عن المطلق .

وكان هيجل في شبابه يشاطر هيلدرلن Hölderlin زميله في الدراسة ، وغيره من الأدباء البارزين مثل هرد روجيته وشيلر ، في تحمسهم للحضارة الهلينية ، فكون صورة مثالية للدين الشعبي الاغريقي على أنه اتحاد طبيعي أخلاقي للمجتمع الانساني مع مبدأ الهى ، منظورا اليه على أنه القوة الباطنة المحدنة للانسجام فى القانون العقل . وكان هذا هو دين المواطنين الأحرار السعداء المتكاملين الذين عاشوا فى المدينة اليونانية (مع استعارة بعض النغمات المرتفعة الحادة من وصف روسو للدين المدني في جمهوريته الفاضلة). أما كيفية الانتقال من هذه الحالة السعيدة الى المسيحية ، فكانت مشكلة دياكتيكية خطيرة . فبدلا من أن يعزو هيجل السبب الى رسالة المسيحية الجديدة من حيث هي كذلك ، بحث عنه أولا فى التغيرات الاجتماعية التى أدت الى الانتقال من المدينة – الدولة (اليونانية) الى الامبراطورية الرومانية. فقد أحدثت زيادة الثروة والتوسع فى المغامرة العسكرية تصدعا فى السياسة المحكمة ، وحطمت الاحساس بالتكريس للكل الاجتماعى ، وحولت انتباه الفرد الى باطن نفسه الى مصلحته الخاصة . وضاعت الحرية واحترام الذات فى هذا الموقف ؛ اذ كان الأفراد يتقبلون فى سلبية القوانين التى تفرضها عليهم سلطة أجنبية عنهم هى سلطة الدولة ، وكانت القيمة الانسانية تقاس فى مضمار التنافس بمقياس المنفعة فحسب .

وخرج هيجل من هذا التفسير الانتقائى الى أبعد حد ، باستدلال مؤداه أن مذهب الألوهية والنموذج المسيحى للخلاص هما الاستجابة لهذا الخط العام من قيمة الانسان وحياته الاجتماعية . والواقع أن فكرة الخالق الشخصى الحر ، والمصدر المتعالى للقانون الأخلاقى يتمشيان تماما مع تجريد الانسان من انسانيته فى العالم القديم .

« وعلى هذا النحو طرد استبداد الأباطرة الرومان الروح الانسانية من الأرض ، ونشر البؤس الذى دفع الناس الى البحث عن السعادة وتوقعها – فى السماء ، فبعد أن سلبت منهم حريتهم وروحهم .وعنصرهم الأبدى المطلق ، وجدوا أنفسهم مرغمين على الفرار الى الله . ومذهب موضوعية

الله هو المقابل لفساد الانسان وعبوديته ، وهو بالتحديد مظهر من مظاهر روح العصر وتجل لها . فلقد تجلت روح العصر في مفهومها الموضوعي عن الله ، حين لم يعد ينظر اليه على أنه مثلنا ، وان يكن أعظم منا الى ما لا نهاية - بل وضع في عالم آخر ، لا مكان لنا فيه ، عالم لا نسهم فيه بنشاطنا ، بل نستطيع - على أحسن تقدير - أن نتضرع أو نتوسل بحثنا عن طريقنا (٣) .

وهذا النص يكشف عن النقاط الجوهرية في ادانة هيغل لمذهب الألوهية ، فهو ينتقد هذا المذهب من حيث ادعاؤه الصديق في جد ذاته ، وبأنه ليس تخطيطا تمهيدا لنظريته في الروح المطلقة . فمذهب الألوهية تعبير عن حاجتنا الأزلية الى الدين ، ولكن ينبغي ألا يتم هذا التعبير الا حين تظهر هذه الحاجة في الظروف المحيطة التي تحيط باغتراب الانسان الاجتماعي عن نفسه وعن طبيعته الروحية اللامتناهية . وحين يجد الفرد أن حياته الأرضية لا قيمة لها ، ولا تبعث على شيء من الرضا ، فانه سرعان ما يسقط طبيعته الالهية كلها خارج نفسه ، وقيمها آمنة في منطقة تعلو على هذا العالم *supramundane* . وقد أراد هيغل أن يرجع كل مجهود تأليهى للفرقة بين اله منعال وبين العالم الى عملية « احالة موضوعية » ، (أو تموضع) للمطلق ، بجعله شيئا بعيدا موضوعا فوقنا كسائر الأشياء ، وبذلك يحرمنا من كل تواصل حيوى مع الالهى . ويرى هيغل أن الطريقة الوحيدة للفرقة تفرقة لا رجعة فيها بين الله والانسان هي النظر الى كل منهما على أنه غريب عن الآخر ، أو على أكثر تقدير - معاملة الاله على أنه موظف كبير لا يستجيب الا لرشوة خفية ، أو لكلمة مرور سحرية . وهذه صورة هزلية ، ولكننا لا نستطيع أن نصلح - في سر - ما فيها من قسماط ، بالرجوع الى مؤلفات عصر التنوير المدرسية في اللاهوت والدين الطبيعي .

ويستخدم هيغل التقارير الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة استخداما بارعا ليدلل على أن الاغتراب الاجتماعي في عصرنا الرأسمالى والصناعى أكثر حدة منه في العصر القديم . وهو يعزو الطابع اللانسانى في الحياة الاجتماعية الحديثة مباشرة الى تلك الشئانية التى يقيها مذهب الألوهية والمسيحية بين الله والعالم ، وبين الوعى الباطنى والمطالب المادية . وجعلت العلاقة الدينية مفرطة في الخصوصية ، وفى انكار العالم ، وفى الخط من

شأن الذات بحيث تنعدم المسؤولية الاجتماعية ، ولا يترك أى أساس للتحكم الأخلاقى فى القوى السياسية والاجتماعية . ومذهب الألوهية المسيحى عاجز عن السيطرة على صراعات المجتمع الرأسمالى المدبى ، لأن هذا التصور عن الله يستند الى الثنائية بين الانسان الأخلاقى والمجتمع اللاأخلاقى ، وهذه الثنائية نفسها هى التى تغذى النمو العالمى للقوة .

وانه لقدر محتوم على مذهب الألوهية المسيحى « أن الكنيسة والدولة ، والعبادة والحياة ، والتقوى والفضيلة ، والفعل الروحى ، والفعل الدنيوى ، لا يمكن أن يذوبوا فى شىء واحد (٤) » . ويتوقف الانسجام الحقيقى بين هذه العوامل جميعا على عودة المبدأ الإلهى الى العالم عن طريق ما أسماه هيجل « بالجمال اللاشخصى الحى » ، أى عن طريق تجريد الله من طابعه الشخصى ، واستيعاب العمليات الزمانية داخل طبيعة المطلق ذاتها . وما دامت الألوهية المسيحى تمتنع عن اتخاذ هذا السبيل فى تجريد الله من طابعه الشخصى من أجل مطلق باطنى صرف ، فإن مصيرها - بوصفها كيانا متميزا من العقيدة والعمل - هو أن تظل عاجزة ازاء انشقاقات الحياة ، بل ربما عملت على توسيع الهوة بينها ، بدلا من أن تعتمد الى التوفيق .

ومنهج هيجل فى ادعاء بصيرة خاصة تنفذ الى روح عصر من العصور ، ثم الحكم على مذهب فلسفى ودينى ونقا لارتباطه بذلك انعصر ، هذا المنهج يند عن الجهد المبذول لتطبيق قواعد البيئة التاريخية المألوفة . فهو يتصور حياة اغريقية مطابقة لمثله الاجتماعى الأعلى ، ثم يعرض للمسيحية - عن طريق التضاد الديالكتيكى - بوصفها المقابل للظروف التعسة السائدة فى الحقبة الرومانية . هذه الحجة التاريخية لا تفرق بفرقة كافية بين الزمن الذى نشأ فيه المذهب ، وبين الأسس التى يقوم عليها ادعاؤه بأنه مذهب صحيح ، كما أنها تلتزم الصمت فيما يتعلق بالهدف المسيحى الذى يرمى الى التغلغل فى المجتمع والتاريخ بمبادئ العدالة الاجتماعية والاحسان . فالتمييز بين طريقة العمل ائدىنية والدنيوية يرجع الى نوع الدافع ، لا الى نوع النشاط ، أو الى مجاله الموضوعى . والواقع أن مصالحنا وخيراتنا مفتوحة لتوجيه الوهمى ودينى ، وتصديقنا لله لا يعزلنا عن أى منطقة انسانية ، ولكنه يؤثر فى مبادئنا الدافعة الى الفعل . وليس الأساس الحقيقى للفرقة

هو ما ينبغي للانسان من اعادة تشكيل العالم ، بل « كيف » يتحقق هذا التشكيل ولأى غرض . وينشأ الخلاف بين هيجل ومذهب الألوهية أساسا عن رفضه تحويل الله الى مطلق ، هو نفسه الوحدة الباطنة فى الكل الاجتماعى - ولا ينشأ عن رفضه الاعتراف بأى تأثير لمبادئه فى المجتمع الحديث . وليس فى الامكان تعميم نزعة المحافظة المتطرفة التى اتسمت بها « الملكية البروسية المسيحية » فى عصر هيجل - لتصبح حكما عاما على العجز الاجتماعى للعقلية المسيحية والتأليهية .

(٢) **الاغتراب الدينى :** ويقدم هيجل وصفا فينومينولوجيا (ظاهريا) شائقا لوجهتى النظر اليهودية والمسيحية بوصفهما أنقى وجهات النظر المثلى للنزعة الألوهية (٥) . ويصف المفهوم اليهودى لله بأنه موضوعى تماما ، ويعنى بذلك أنه مفهوم يجعل الله والانسان غريبين أحدهما عن الآخر تمام الغربة ، كأنهما موضوعان عند انقطبين المتعارضين للعالم . وهذا الدين يعلن أن الانسان لا قيمة له فى حد ذاته ، وأنه لا يستحق أن تقوم بينه وبين الله الا علاقة عبودية خارجية . ولكى يبدو هذا الدين مقبولا الى حد ما ، بحيث يرضى الناس طواعية بهذا التدبير القاتم ، يعيد هيجل صياغة قصة نوح ، وقصة ابراهيم ، بحيث تصوران الله على أنه استجابة لحاجة الناس الى السيطرة على القوى الطبيعية فى عصر لم يعرف التكنولوجيا . وهذا الربط ، بين اله متعال وبين حالة الانسان فى العصر السابق على العلم ، يشبه تفسير دولباك وكونت ، فيما عدا أن هيجل لم يشك قط فى وجود مطلق روحى ما . وهو يصور البطارقة اليهود على أنهم جسدوا مثلهم الأعلى فى السيطرة الطبيعية فى كائن لامتناه ، وان يكن واقعا وجزئيا ، هو الله ، الذى يتحكم فى العالم . وبخضوع الانسان لهذا « الموضوع الذى فى الأعلى » ، يضمن لنفسه سيطرة غير مباشرة على القوى الطبيعية .

وهكذا ينشأ علو الله علاقة « السيد - بالعبد » التى تميز كل أنماط مذهب الألوهية . فالعقل التأليهى بضطهده دائما « شقاء الضمير » ، ويطارده احساس بانفصاله عن الحقيقة اللاتناهيية ، متمزجا بحنين الى اتحاد كامل . ويحتفظ هيجل بالقضايا الفلسفية والدينية مرتبطة بعضها ببعض ، حين ينظر الى المسيح بوصفه المهد الأسمى للقضاء على علاقة العبد بالسيد .

الأحكام المكونة للمعرفة الفلسفية ممكنة » الا حين نربط الشروط الصورية للعيان الأولى ، وتركيب الخيال والوحدة الضرورية لهذا التركيب في الادراك المتميز ٠٠٠ حين نربط هذا كله بالمعرفة التجريبية الممكنة بوجه عام (٥) والأشياء الزمانية التي يمكن أن تخضع لنموذج متناه عيني للخيال ، وتندرج مع بقائه في الوقت نفسه داخل سياق ألوهي أصيل . ونظرية الحب والصدقة المتبادلين بين الله والانسان هي أقصى نقطة يمكن أن يصل اليها مذهب الألوهية في تحسين الموقف . غير أن هيجل ينتقد المسيح نفسه ، والكنيسة المسيحية لاصرارهما على شخصيته الالهية الفريدة ، وعلى ملكوته بوصفه مجتمعاً منعزلاً عن العالم .

وبفعل تعريفه لكيفية اتحاد اللامتناهي بالروح المتناهية ، يصنف هيجل على نحو آلى - كل تفسير يتعارض مع معياره على أنه مثل يندرج تحت علاقة « العبد بالسيد » . ويعرف الدين بأنه سمو الانسان بنفسه من الحياة المتناهية الى الحياة اللامتناهي ، وبأنه طموح الانسان للعلو على نفسه لكي يصبح الهيا . ولا تفترق الحياة اللامتناهي من حيث طبيعتها عن الحياة المتناهية ، وانما تشتمل على هذه الحياة في داخلها . فهي الكل المطلق الحى الذى يحتوى فى داخل ذاته على كل الأضداد بين المتناهي واللامتناهي . الجماد والحى ، الموضوع والذات ، الفكر والواقع . وهذا الكل الالهى هو الواحد - والجميع الذى نادى به الأب بارمينيدس ، ولكن بعد أن انسكبت فيه جميع المتناقضات والمنحنيات التى ينطوى عليها الوجود المتناهي المتغير . فاذا كان للحياة اللامتناهي هذه الطبيعة ، كان السبيل الأصيل الوحيد للمشاركة « فيها » هو أن تكون حالة أو صورة « منها » .

وقد كان هيجل مرغماً على اعتبار التفسير اليهودى - المسيحى - الألوهى لله والانسان على أنه مذهب يقوم على علاقة السيد بالعبد ، لأنه يدافع عن طريقة للمشاركة فى الحياة الالهية دون أن يصبح حالاً لهذه الحياة . فالنظرية الألوهية تستند الى نظرية ميتافيزيقية مختلفة عن المشاركة ، اذ تنظر الى الله بوصفه الوجود الشخصى الأسمى وعلّة الكائنات المتناهية . ومن الممكن أن يقوم تواصل حياة بين الله والانسان داخل المنظور الألوهى ، على أن تحكمه دائماً الرابطة العلية بينهما . وبلغة تخلص من الدرامية نستطيع

أن نقول إذن ان علاقة « السيد - العبد » تنطبق بالضرورة على مذهب الألوهية بالمعنى الضيق فحسب ، وهو أن الكائنات المخلوقة ، بما فيها الأشخاص المتناهون ، لا وجود لهم كصور أو أشكال لليلة اللامتناهية الموجودة التي سببتهم .

ويسمح المفهوم الألوهي للدين - بأن يرفع الانسان قلبه الى الله دون أن يصبح وجهاً لله ، أو دون أن يكتشف أن المطلق هو صميم طبيعته الباطنة . بيد أن هيجل يعرف الدين بأنه سمو الانسان بذاته ، أو بأنه تطلعه الى العلو ، بمعنى أنه اعتراف وتوسيع للحياة الالهية انتمى هي طبيعته الأحب . وسيبقى هناك دائماً بالنسبة لهيجل اغتراب جائم ، وحط من قيمة الانسانية ، في « أى » موقف يسلم بأن الله والانسان كائنان متميزان تميزاً لا رجعة فيه ، ومهما يكن اتحادهما وثيقاً . وما يحتمه الألوهي على أنه التمييز الصحيح المطلوب للاتحاد الشخصي بين الله والانسان ، يحكم عليه هيجل بمعيار هذه الواحدية للحياة اللامتناهية بأنه علاقة السيد بالعبد ، أو بأنه انفصال لا انساني .

(٣) **الاعتراب الفلسفي :** بعد فترة مبدئية من الاعجاب الشديد بالأخلاق الكانتية ، نظر هيجل أخيراً الى التقابل الذي تضعه بين الواجب واللذة ، وبين الأمر المطلق والدافع ، على أنه تنوع فلسفي لنفس الاعتراب الذي صادفناه في المجالين الاجتماعي والديني ، وخص بهجومه الحجة الأخلاقية الكانتية على وجود الله (٦) . فالأهابة بمنسق للنظامين الطبيعي والأخلاقي يدعم انظرية القائلة باله شخصي متعال ، وهذا ما يتعارض مع الكلية اللاندرسية للحياة التي يقترحها هيجل . وفضلاً عن ذلك فإن البرهان انكنتي يقوم على أولوية الايمان الطبيعي الأخلاقي على المعرفة ، على حين يريد هيجل معرفة نظرية بالمطلق تجعل من كل أهابة مستقلة بالايمان الأخلاقي بوصفه موصلاً الى الله - تبدو سطحية ، بل مشكوكاً فيها . وقدم هيجل اعتراضاً يقوم على أسس انسانية ، فالبرهان على وجود الله المستمد من حاجتنا الى توبة خارجية ، لا يعدو أن يكون اعترافاً بعجزنا الأخلاقي ، وانتهاكاً لاستقلال العقل . وقد تدعمت هذه الانتقادات باستخدام اللاهوتيين العقلانيين

فى « توبنجن » Tübingen للحجة الكانتية ، فهؤلاء بعد أن سلموا جدلا بأن العقائد المسيحية لا تقبل البرهان النظرى ، حاولوا رغم ذلك اثبات هذه العقائد فلسفيا ، بوصفها مطالب تفرضها طبيعة الانسان العملية ، وبالتالي بوصفها موضوعات خاصة بالايمان الأخلاقى . وكان هيجل يخشى أن يؤدى هذا التوسع اللاهوتى للعقل العلى الى تقويض اصلاحه الخاص للميتافيزيقا النظرية .

واتفق هيجل مع زميله المثاليين : فشته وشلنج ، على حد أدنى من برنامج يعمل على احياء الميتافيزيقا فى أعقاب نقد « كانت » لها . فالحدس الانسانى الصحيح ليس حسيا ، بل عقليا ، وهذا الحدس العقلى موجه نحو الذات بوصفها الحقيقة النومينية الوحيدة ، وبهذا يتم استبعاد أى شبح للشيء - فى - ذاته وراء الموضوعات الحسية . وتعرف الذات النومينية فى طبيعتها المطلقة ، لا على أنها مجرد ذات متناهية ؛ ومن هذا الحدس الأولى عن الذات المطلقة يمكن أن ينمو مذهب الفلسفة بأكمله ، بحيث تكون مقولاته المثالية مكونة أيضا للأشياء الواقعية . ومهما يكن من أمر ، فقد كان ثمة خلاف حاد بين المثاليين حول التفسير الدقيق لهذه القضايا الأساسية . وكان ما ينطوى عليه موقف هيجل من قوة واتساق راجعا الى حد ما الى ربط هذه القضايا المضادة لـ « كانت » بنظريته الخاصة فى الاغتراب . فقد ذهب - فى كثير من الجراء - الى أن « كانت » يفتقر الى ميتافيزيقا نظرية ؛ لأنه أخفق فى مراجعة الفكرة التقليدية عن الله مراجعة كافية ، وبالتالي فقد أخفق فى تجاوز الثنائية الكامنة فى تلك الفكرة .

وقد كان هيجل واثقا - حتى قبل أن يضع تفاصيل مذهبه - فى أن ميتافيزيقاه النظرية الجديدة يتعذر عليها أن تنمو فى سياق الوهى . فلا بد لها أن تكون ميتافيزيقا صريحة عن المطلق ، لا عن الله ، ما دامت اعتراضات « كانت » على الميتافيزيقا كانت قائمة كلها على مفهوم أرثوذكسى الوهى نسبيا عن الله والانسان . وهكذا كان رفضه لكل حدس عقلى للانسان نابعا من قصره لهذا الحدس على العقل الخلاق لله وحده ، الذى يختلف عنه عقل الانسان المشتق منه اختلافا حادا . وإن اصرار « كانت » على أن معرفتنا

مقصورة على الظواهر الحسية ، وعلى النظر الى أفكار العقل النظرى على أنها تنظيمية خالصة - هذه الحجج الرئيسية الموجهة ضد الميتافيزيقا تفترض هوة لا سبيل الى عبورها بين العقلين الالهى والمتناهى . ومن ثم فان الله المتعالى يضع حائلا دون مشروع هيكل للجابة بنعم على سؤال « كانت » عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة .

وبدلا من نقد تصور « كانت » للميتافيزيقا وطريقته فى صياغة امكانياتها ، حاول هيكل المرافعة عنها داخل الاطار التاريخى القائم ، وهنا لم يكن أمامه سوى أن يزيل تلك الآخرة otherness التى لا رجعة فيها بين الله والانسان ، ولكى يفعل ذلك ، كان لابد له من أن يستبدل بالله المتعالى ، مطلقه الباطن immanent absolute . وتحقيقا لهذا الغرض ، استغل هيكل - على نحو جديد - التفرقة بين الذهن والعقل . فليس العقل والذهن قوتين مختلفتين تماما ، بل الأخرى أن يكون الذهن وجها وظيفيا من أوجه العقل . وبعبارة أدق ، الذهن هو ذلك الجانب من العقل الذى ينظر الى كل شئ فى حدود التقابلات الحادة ، والحدود المتناهية ، انه تلك المرحلة من العقل التى تضىفى التناهى على كل شئ . وذلك التمييز الظاهرى الحاد بين المتناهى واللامتناهى هو الذى يضعه الذهن ، ومن ثم فهو ليس حاجزا أنطولوجيا ، بل حاجزا ذهنيا موقوتا . وهنا نستطيع أن نلمس أصداؤه بعيدة لبرونو واسبينوزا .

وكانت الصعوبة التى صادفت « كانت » هى أنه لم يعمل الا بالذهن وحده ، وأخطأ فى اعتباره أن تقابلاته وحدوده المنتجة انتاجا ذاتيا راجعة الى تركيب أحوال الوجود اللامتناهية والمتناهية ذاته . « ولم تكن مهمة هذه الفلسفة (الكاتنية) ومضمونها هما معرفة المطلق ، بل معرفة هذه الذاتية (الانسانية) فما تستطيع مثل هذه الفلسفة الوصول اليه ليس هو معرفة الله ، بل معنى الانسان (٧) » . أما الموقف الحاسم ، فهو موقف « العقل » الذى يمنحنا معرفة المطلق ، وكذلك معرفة الذاتية الانسانية . ويدرك العقل فى عملياته التأملية حدود الذهن المتناهى ، ويتجاوزها . وهو يتغلب على ذلك الحاجز الموقوت بين العقل اللامتناهى والعقل المتناهى ،

مدركا أن هذا الأخير مجرد مرحلة وشكل داخل حياة الأول . وما أن نقبض على حياة العقل اللامتناهية داخل نفوسنا ، حتى نمتلك حدسا عقليا للوجود - في ذاته الأصليل الوحيد ، وبذلك نكون على طريق استعادة الميتافيزيقا النظرية بوصفها علما صارما .

وهناك طريقان لاضفاء أهمية ميتافيزيقية على الأفكار الكانتية عن العقل الخالص : الطريق الواقعي ، وهو أن نتساءل عما إذا كانت الأفكار تركيبات أولية للذات العارفة ، ثم أن نبحث بعد ذلك عن أساسها الاستدلالي في الكائنات التي نلتقى بها في تجربتنا الحسية - العقلية . ولا يقوم هيكل بهذا التساؤل أو التحدى ، لأن الطريق الوحيد المتاح له هو أن يجعل العقل الذى تتمثل فيه هذه الأفكار مطلقا . فلسنا فى حاجة الى احلال العقل الباطن المطلق مكان الله لكى تكون لدينا ميتافيزيقا ، ولكن علينا أن نفعل ذلك اذا أردنا اقامة ميتافيزيقا على أساس الفكر الكانتى نفسه .

ودليل هيكل على أن العقل لامتناه هو أنه يستطيع تأمل الحدود أو حواجز الذهن، وأن يدركها من حيث هي كذلك ، وعلى هذا النحو يتجاوزها . بيد أنه يدخل خفية وجها من أوجه الوجود فى عملية التجاوز هذه ، على حين أنها لا تتطلب سوى أن يكون عقلنا قادرا على معرفة وجود فعلية لامتناهية دون أن يكون هو نفسه هذه الفعلية . وهنا أيضا يمكن أن نتعقب - فى الخلفية الكانتية - مصدر هذا الانمماج بين التعالى بوصفه شكلا من أشكال المعرفة ، والتعالى بوصفه شكلا من أشكال الوجود . « فكانت » لا يسمح للرابطة العلية بين الله والعالم أن تدخل فى نطاق معرفتنا ، ويحصر مقولة العلة فى التلاحقات الظاهرية phenomenal sequences . وهكذا يرغم هيكل على احلال دياكتيك واحد monistic dialectic مكان العلاقة العلية كوسيلة لتفسير الصلة بين المتناهى واللامتناهى . ولا يستقر حضور انفعالية اللامتناهية داخل عقولنا على أسس عليّة ، بل عن طريق الاهابة بواحدية الوجود الديالكتيكية . وما العلو الا وظيفة نسبية داخل كلية الروح الباطنة . وبالتالى فان المرء لا يتجاوز مجال المتناهى - بمعناه الهيجلى - بالوصول عن طريق الاستدلال الى الله بوصفه الموجود العلى المتميز ، وانما بالنظر الى

وعيه على نحو دياكتيكي لاكتشاف الروح اللامتناهية بوصفها قلب هذا
الوعي العميق وجوهره . وهكذا يتم تجاوز «كانت» ، ولكن على حساب
تحويل الشخص الانساني الى واجهة متعينة للمطلق ، كما يتم تقويض كل
من الله والانسان فى تكامل وجودهما ، كل ذلك تمهيدا للطريق من أجل
ميتافيزيقا هيكل النظرية .

ولقد وجد هيكل تأييد حاسما عند فشسته وعند شلنج فى مرحلته
المبكرة ، لمشروعه الخاص بتجريد الله من شخصانيته ، وادماج الأشياء
المتناهية فى نسق التعبيرات المتعلقة بالجهة عن المطلق للشخصى . ولكنه
انتقد فشسته لاحتفاظه ببعض آثار الثنائيات التى ألت بكانت . فقد وجد
فشته بين المطلق وبين نظام العالم الأخلاقى ، وبهذا جعل نفسه عرضة لاتهامه
بالالحاد (٨) . ومع ذلك فقد بقى مطلقه حدا مثاليا تتطلع اليه دائما الذات
المتناهية ، بحيث لا تلتئم الفجوة القائمة بينهما تماما . وقد كان عيب فشته
الرئيسى - من وجهة النظر الهيكلية - هو اخفاقه فى اخضاع العقل الأخلاقى
للعقل النظرى ، وبهذا يدخل الفعلية اللامتناهية فى نطاق معرفتنا
الميتافيزيقية . أما شلنج الشاب ، فقد كان متلهفا - من ناحية أخرى - على
تجاوز التقابلات المتناهية جميعا باغراقها فى المطلق بوصفه نقطة تلاقيها
وحايديتها التامة . وقد أعجب هيكل ببحث شلنج عن مبدأ لتوحيد العقل
والطبيعة ، وكذلك بنظريته القائلة بأن الذات المطلقة كل لا شخصى ، غير
أن ممكن الخطر هنا هو أن الأشياء المتناهية قد تختفى اختفاء تاما بدلا من
أن تحتل مكانها فى التركيب المعقد للمطلق . وهذا المثل الذى ضربه شلنج
كان تحذيرا لهيكل من أن الحجة المستمدة من ضروب الاغتراب المتعددة
لا ينبغى أن تدفع الى نقطة متطرفة تؤدى الى تحطيم تعينات العالم المتناهى
بدلا من تزويدها بأساس مطلق . وكان لابد من ايجاد طريق وسط بين
اغترابات مذهب الألوهية والأخلاقية ، وبين تلك الوحدة انهلامية التى تتسم
بها الحيادية المطلقة .

٢ - الروح المطلقة والفلسفة

نظم هيغل فلسفته حول نظريته في المطلق بوصفه روحا • وقد أعطى لكلمة «روح» معنى مذهبيا متميزا ، ودافع عن تطبيقها على المطلق • وتأييدا لنظريته ، أجرى تحليلا خاصا لاستقلال العقل ، وطبيعة الحياة ، ومقتضيات الفلسفة • وكان غرضه في كل مثل من تلك الأمثلة - أن يبين الحاجة الى الروح المطلقة كمبدأ مكون •

وعلى الرغم من نقده الحاد لأسلافه ، فقد كان يعد نفسه وريثهم الشرعي فيما يتعلق باستقلال العقل • وقد شرع في اثبات أن فلسفة تنتظم حول استقلال العقل تكون مرغمة أيضا على قبول فكرته عن المطلق لكي تخلو من التناقض • وقد شهد العصر الحديث حركة مستمرة صوب توسيع مطرد لمجال كفاية العقل • وإيا كان اختلاف عصر الإصلاح وعصر التنوير حول كثير من القضايا الأخرى ، إلا أنهما اتفقا على الأقل على ضرورة الإجابة بالتقدير الفردى العقلي في المسائل التي تؤثر في المصير الانساني • وكان ما أضافته الثورة الفرنسية هو بعد العقل الاجتماعي بوصفه أداة اختبار عادات المجتمع ومؤسساته الراهنة • وركز « كانت » هذا الاتجاه الحديث كله في التعبير الصوري الفلسفي في نظريته عن العقل المستقل في مقابل العقل الغيري ، ولكنه قصر هذا التعبير - لسوء الحظ - على المجال الأخلاقي • وليس في الامكان - من حيث المبدأ - تقييد العقل المستقل تقييدا مشروعا دون القضاء على الطبيعة اللامشروعة التي تتسم بها دعواه للاكتفاء الذاتي •

ويرى هيغل أن إهابة « كانت » بالايان الأخلاقي بالله (وكذلك إهابة ف.ه. جاكوبي بالمدس اللاعقلي عنه) تنتهك استقلال العقل ووحدته • فالمرء لا يستطيع أن يفصل الوجهين النظري والعملي للعقل أحدهما عن الآخر ، أو أن يفصل بين طريقتي الوجود المتناهية واللامتناهية ، دون القضاء على الفلسفة • فالعقل كل متكامل : وما يستطيع الوصول اليه عمليا ، يستطيع أيضا الوصول اليه نظريا من خلال انتصورات العقلية

المجردة • ومن التناقض أن نعتقد في آن واحد باستقلال العقل ، وبحاجتنا الى ايمان أخلاقي مستقل بكائن يقوم فيما وراء العقل والحرية (٩) • ويقترح هيغل - بدلا من العلاقة الكانتية بين الايمان الأخلاقي واله متعال - علاقة أخرى بين النظرى المتناهى ، والكل العقلي المطلق ، يكون فيها ذلك العقل بتصوراته المجردة هو الجزء اتأمل • ولما كان العقل مستقلا من الوجهتين النظرية والعملية ، فانه يتطابق بطبيعته الجوهرية وهذا المطلق نفسه • ولا يزيد التأمل الفلسفى عن كونه العملية العازمة على اضاء صورة تصورية على الحقيقة القائلة بأن العقل فى الانسان ما هو الا التعبير المتعين للعقل المطلق •

وعلى حين عالج كانت استقلال العقل على نحو أخلاقي اجرائي ، أضفى عليه هيغل المعنى الميتافيزيقي للوجود بالذات ، أو استقلال العقل التام فى الوجود والمعرفة ، فنقل الرأى الكانتى عن الحرية بوصفها غير مفروضة من الخارج ، الى مجال المعرفة النظرية ، وبذلك استبعد كل سلبية أو اعتماد للعقل على شىء سواه • وبهذا المعنى ، لا يمكن لنقل أن يكون مستقلا الا اذا كان هو يعينه أساسا العقل الأخلاقي الذى ينشئ مضمونه وأشكاله الخاصة للمعرفة • وهكذا حصر هيغل العقل المتناهى داخل العقل اللامتناهى وأدمج النظر الانسانى فى النظر الالهى • ولم يؤكد كفاية العقل الانسانى الا بعد أن مزجه بالعقل اللامتناهى ، بدلا من أن يدافع عن موارده الخاصة بوصفه قدرة متناهية تنتمى الى شخص انسانى يعتمد على غيره ، ولكنه فى الوقت نفسه لا ينتهك • فالدفاع الهيغلى عن استقلال العقل قائم على أسس مستمدة من المطلق ، أكثر من قيامه على أسس انسانية والوهية صحيحة •

والمطلق الباطن المتكامل الذى يؤسس العقل الانسانى والفلسفة يطلق عليه هيغل اسما متميزا هو « الروح » • وهذه الكلمة لا تهيب بما ورد فى الكتاب المقدس من أن الله روح ، بل هى طريقة فنية للإشارة الى تداخل الاشياء النسبية أو المتناهية فى المطلق • ولروح المطلقة سمتان رئيسيتان: فهى جوهرية ، وهى ذات أو أنا (١٠) • وهيغل يتفق مع اسبينوزا على أن الوجود أو الجوهر - بأخصب معانيه - ينتمى الى المطلق وحده ، وكل شىء

آخر - بالقياس اليه - تعين لاجوهري للحقيقة الالهية الواحدة : وما العالم المتناهي الا ظل للكل الروحي . وجوهريه الروح المطلقة معناها أنها تحتفظ بطبيعتها وهويتها خلال كل مراحلها المتغيرة وتعبيراتها . ولا يريد هيجل أن يتورط فى نزعة لاكونية acosmism ، أو فى انكار الوجود الفعلى للعالم ، ولكنه يصر على أن وجوده الفعلى هو ميدان لتعينات الجوهر المطلق الفريد العابرة .

وخوفا من أن نعامل هذا المطلق بوصفه شيئا ميتا ساكنا ، ينظر اليه هيجل بوصفه ذاتا أو أنا . وهو ليس ذاتا جزئية ، أو شخصا ، بل هو انكل الشامل العيني « الشخصية الخالصة » الذى يضم داخل ذاته كل أحوال الوجود الفردى وأوجه الحقيقة الكلية جميعا . ويعتقد هيجل أن من أمجاد المثالية الألمانية أنها قد خلعت على جوهر اسبينوزا المطلق كل ما فى الوعى والذاتية من كمال ترى . ومع ذلك ، ليست الروح المطلقة ذاتا مجردة ، أو لها جانب واحد يقف فى مقابلها موضوع مستقل ، بل الأخرى أنها الأساس الأولى الذى ينمو ، ويحتوى فى ذاته على كل أنواع التقابل المتناهية بين الذوات والموضوعات . وتنشأ التفرقة فى الوعى بين القطبين انذاتى والموضوعى داخل نفسها بوصفها الكل القائم وراء هذا كله . وتوصف الروح المطلقة بأنها ذات أو أنا ، لابرز أونوية العقل والوعى المتأمل على عالم الموضوعات بأسره ، وما هذه الموضوعات الا مراحل من المطلق فى صورته الأخيرة أو الخارجية عن امتلاكه الواعى لذاته .

وتوصف الروح المطلقة من حيث توليفها بين مضمون الجوهر اللاتناهى ونشاط الذات اللاتناهى ، بأنها الفكر الخالص أو المعرفة المطلقة . ويقصد هيجل بهذه الاسماء الا تغطى المعرفة فحسب ، بل التطلعات النزوعية conative للإرادة والحياة ، بل للقوى الجامدة أيضا . وليست أحوال الوجود هذه الا مظاهر لقدرة الروح المطلقة وفاعليتها . ولا يعنى هيجل بكلمة مظاهر أى تشابهات أو مشاركات معلولة أو متميزة جوهريا ، بل يعنى بها الطرق المتعينة التى توجد بها الروح المطلقة نفسها . ويؤلف المطلق - بوصفه فكرا خالصا - مضمونه الخاص باطلاق نفسه على هيئة

العالم الطبيعي ، ثم يسترد نفسه بعد ذلك. من خلال أداة الوعي الانساني والفلسفة . ويرى هيجل في النظرية الدينية والالوهية القائلة بالخلق من العدم على أنها وسيلة لتقرير أن الروح المطلقة هي « الصورة اللامتناهية ، أو النشاط الخلاق الحر ، الذي يستطيع أن يحقق نفسه دون الاستعانة بمادة توجد خارجه » (١١) . والعالم والانسان مراحل في تحقيق الروح المطلقة لذاتها ، هذا هو المعنى الاساسي لنظرية هيجل في استقلال العقل والتكوين الذاتي للمضمون بواسطة الفكر الميتافيزيقي الخالص .

وكلما تقدم هيجل في هذا الوصف للروح المطلقة ، كشف عن المشكلة الحادة اشد الحدة ، وأعنى بها مشكلة التوفيق بين الكمال الأبدى والضرورة الزمانية للمطلق . ويؤكد هيجل الكمال الأبدى كضمان لسيادة الحقيقة اللامشروطة للكل العقلي ، ويؤكد الثانية كوسيلة لادراج أحوال الوجود المتناهية جميعا داخل النسق الفلسفي . وتستند نظريته عن الروح المطلقة الى ما يسميه هو نفسه « العزم الذي يريد الفكر الخالص » أى الى « مجرد ارادة الجمع بين هذين المعنيين في تصور واحد » ، أو الى فعل التوليف act of synthesis (١٢) . هذا القبض معا عملية تركيبية ، أو قرار اتخذته هيجل لتوحيد الكمال الأبدى والعملية الزمنية في بناء واحد لاضفاء محولين توأمين على فلسفته مقلما هما : اليقين وأنشمول .

ولقد سمى هيجل أحيانا بأنه أعظم لاعقل في تاريخ الفكر ، ولكن ربما نجمت هذه التسمية عن السبب الخاطيء . فنزعته اللاعقلية الأساسية لا تتألف من الانفصالات المأساوية للحياة ، ومن متناقضات الوجود ، إذ أنه ينظر الى هذه الانفصالات والتناقضات على أنها وجوه من تطور المطلق العقلي نفسه . غير أن النقطة الدقيقة التي يتجاوز فيها القرار المتعسف بصيرته هو فعله الأصلي في تكوين تصور الروح المطلقة نفسها . ومع ذلك فانه ان لم يعقد هذا العزم ، فانه لن يستطيع إقامة ميتافيزيقا نظرية داخل سياقه التاريخي الخاص . وحتى في الفعل الخاص بادراج افقه الخاص في داخل الكل المطلق ، يقع ضحية ظروفه المحدودة .

ولكن يفرى الآخرون بأداء نفس عملية القبض المشار اليها والتي تسمح

بقبول نظرية الروح المطلقة ، يضرب هيجل مثلا ، ويقترح دافعا ، أما المثل الذى يؤيد هذه النظرية فهو الكائن العضوى الحى ، وأما الدافع على تصديقها فهو المذهب الفلسفى الناتج عنها .

ويقدم هيجل وصفا دراميا لظروف الحياة فى مستويات شتى . فلو لم تمت البذرة بالنسبة لنفسها ، لظلت عقيما . ولا ينمو المبدأ الحى ويؤتى ثماره الا حين يخضع للتغير وينشق على نفسه . وقانون الحياة الكلى هو اخضاع مضمون طبيعة ما للتغير وللانفصال الالىم ، ومعاناة عملية من التحول او الانتقال الى الطرف المضاد ، ثم تحقيق وحدة حيوية جديدة ، يتم فيها استعادة المراحل السابقة كلها ، مضافا اليها ثراء التجربة . فاذا حاولنا أن نترجم هذا الكلام فى حدود الشخصية الانسانية ، قلنا ان الشخص الوجل أو الحريص حرصا زائفا الذى يحاول تغليف مواهبه بثوب سميك تفاديا للمخاطرة والانفاق ، سرعان ما يجد نفسه محتضنا رداء فارغا أفلتت منه حياة الشخصية . أما ذلك الذى يفقد حياته فى سخاء من أجل الآخرين فهو وحده الذى ينقذها . وبتعبير أكثر منطقية وصورية ، الحياة نمو دياكتيكى من حانة ضمنية (الموضوع thesis) تجتاز عملية من الانفصال والسلب والنقد (نقيض الموضوع antithesis) الى حالة استرجاع للطاقات ونمو فى الامتلاك الذاتى (تركيب الموضوع synthesis) . ويتغلب مركب الموضوع على العاملين الآخرين ، بالمعنى الثلاثى الذى يتألف من السلب ، والاحتفاظ ، والارتفاع بهما الى مستواه الأعلى . وقانون المنطق الجدلى (الديالكتيكى) هو نفسه قانون الحياة (١٣) .

وبعد أن يتناول هيجل هذا الوصف على أنه مطلب جوهرى ذو معنى واحد univocal لكل وجود ، يشرع نى تطبيقه على المطلق . وخوفا من أن تؤخذ الروح المطلقة على أنها شئ ميت ، فلا بد أن تكون قابلة للتطور ، بحيث تسمح لمضمونها أن يزداد ثراء من خلال الاغتراب الذاتى ، والاسترداد النهائى . فالمطلق يحيا كما تحيا عمليات الوجود المتناهى : وتبدأ حركته الحيوية من المقولات المنطقية الى الأشياء فى الطبيعة ، ثم يجتاز التاريخ الانسانى والتأمل الواعى حتى يصل الى التحقق الكامل للفكر الخالص . وعلى حين أدان هيجل فى كتاباته المبكرة التقاليد الاجتماعية والدينية

والفلسفية لأنها سمحت ببقاء ضروب الاغتراب ، يعترف الآن بالدلالة الإيجابية لهذه الانفصالات - لا في حد ذاتها - بل بوصفها لحظات في عملية حياة المطلق . ولكنه يعترف أيضا بأن هناك اتجاه لا يمكن التعبير عنه تكون فيه حياة الروح المطلقة هدوا لا حركة فيه ، هو هدوء الكمال التام . وهو يلجأ الى هوية الفرد خلال مسيرته المتغيرة ، وكذلك الى القوة الموحدة للفرض والتأمل في الفاعل العاقل ، دون أن يبحث بحثا دقيقا في التفرقة بين الثبات الزماني للفرض وبين الكمال الأزلي التام .

ويرتبط التحليل الهيجلي للحياة ارتباطا دائريا بنظرية الروح المطلقة، ولا يقدم تأكيدا مستقلا لها . فاذا لم يوافق المرء من قبل على تصور العلاقة بين المتناهي واللامتناهي على النحو الموصوف ، لم يكن مرغما على استنتاج أن نموذج الصيرورة هو القانون المحفور الجوهرى لكل موجود . وعمليات الانشقاق الذاتى واسترداد الوحدة تميز الكائن المتناهي الحى ، لا بوصفه حيا ، بل لأنه يحقق كمال الحياة تحت بعض الظروف المحددة . ومن ثم ، هناك طريقتان يمكن أن تختفى فيهما هذه العملية من شئ ما : عن طريق النقص ، أو عن طريق الكمال . وفي المثل الأول يفترق شئ الجسامد الى القدرة على أداء وظائف الحياة الباطنة . وفي حالة الاله الحى ، تجري العملية الباطنة للحياة على أكمل وجه ممكن ، دون وجود الظروف المتناهية التى تقتضى التغير . وكان لابد لهيجل أن يدس عملية الصيرورة فى مطلقه لأنه وصف آنفا كل ما هو متناه بأنه وجه من أوجه المطلق . ولم يفعل ذلك لتأكيد الطبيعة الحية للروح المطلقة بقدر ما كان يريد تأكيد الأساس المطلق لأحكامه عن الصور المتناهية للحياة والصيرورة ، بحيث جعل المطلق خاضعا للتطور . وكانت الهوية الجدلية بين الروح المطلقة والكائنات الحية المتناهية ذات أهمية حاسمة بالنسبة اليه ، لأنها الوسيلة الوحيدة لضمان معرفة يقينية لا شك فيها عن عالم الصيرورة .

حجة هيجل النهائية ، إذن ، هي أن مصير الفلسفة معلق على قبول نظرية الروح المطلقة . وهو يضع بعض المتطلبات المثالية للنسق الفلسفى، ثم يلاحظ أنها لا تجاب الا بهذه النظرية وحدها (١٤) . والمذهب المطلق يكون متسقا وشاملا على أكمل وجه ، وكاملا أو مكتفيا بذاته من انوجهة

التأملية فيما يتعلق بحقيقة المجالين الذاتى والموضوعى ، كما يكون حاصله على مقولات متكافئة تمام التكافؤ لمعرفة الوجود ، وبالتالي يكون هو نفسه مكونا للتجربة وللوجود الفعلى . هذه المطالب العويصة لا يمكن أن يستجاب لها الا اذا تطابق تفكيرنا الفلسفى نهائيا وجوهريا مع التفكير الخلاق الحالى للروح المطلقة وهى تتطور فى العالم الطبيعى والوعى الانسانى على السواء . ومن ثم يعرف هيغل العلم الفلسفى بأنه الروح فى معرفتها لنفسها تأمليا بوصفها روحا من خلال تطورها . ومن الممكن أن نصل الى حقيقة المذهب الفلسفى وبقينه وشموله دفعة واحدة ، بشرط أن تكون مقولاته المنطقية فى هوية مع قوانين الوجود الفعلى . وهذا التوحيد بين المنطق والميتافيزيقا يتحقق فى نظرية الروح المطلقة ، فهذه النظرية تمكننا من النظر الى المقولات المنطقية بوصفها تعينات ان فكر الحاصل للمطلق ، ومن النظر الى كائنات الطبيعة والتاريخ الانسانى على أنها نفس التعينات الذاتية للروح المطلقة فى مرحلة أخرى من تطورها . وعن طريق توسط الروح المطلقة ، يكون النسق الكامل للأشكال المنطقية هو نفسه النسق الكامل لنموذج الصيرورة فى عالم التجربة الفعلى .

وليس من شك أن الشروط الهيجلية للمذهب الفلسفى تبقى دون تحقق أن لم نلجأ الى نظرية الروح المطلقة . وهذه الحقيقة لا تجعل النظرية نفسها أكثر احتمالا ، ولكنها تركز الانتباه على سؤال آخر : هل هذه الشروط المطلوبة تحتاج الى التسليم بها كهدف فى تناول العقل الانسانى؟ فنحن نقع هاهنا فى مصادرة على المطلوب اذا تحدثنا عن شروط «ال» مذهب الفلسفى ، ما دامت هناك وجهات نظر أخرى عما ينبغى أن يكون عليه المذهب الفلسفى . ومفهوم هيغل عن المذهب يحكمه ما يبذله من جهد لاضفاء الطابع الأنطولوجى على المفهوم الكانتى للعقل الحاصل وأفكاره ، بيد أن هناك تناولات أخرى لمشكلة التفكير المذهبى .

فالمفهوم الواقعى للمذهب يؤكد حرصنا على أن تكون تفسيراتنا على أكبر نصيب ممكن من الاتساق والتنظيم والاحاطة بالنسبة لقدراتنا العارفة المحددة ، واعتمادنا الحقيقى على المصادر التجريبية التى لا تحددها مقولات

المنطق تحديدا مسبقا . ومن العبث - اذا - أخذنا بوجهة النظر هذه - أن نضع مثلا مذهبيا أعلى قائما بذاته ، اذا لم يكن الهدف من المذهب هدفا منطقيا خالصا ، وانما هو ادراك مجال الواقع وفقا لشروط البحث الانساني . ففي هذه الحالة الأخيرة ، ليست المذاهب سوى أدوات انسانية لاكتشاف الوجود ، وبالتالي ينبغي أن تكون شروطها متعينة داخليا بواسطة قدرات الانسان وطريقته الفعلية في تجربة الموجودات . وعلى هذا النحو ، لا يسعى النمط الواقعي من التفكير المذهبي للوصول الى تفسير مفلق كامل ، بل يقنع بالبقاء مفتوحا على الدوام لتجربة تخلو من الطابع المطلق ، عن الاشياء الموجودة والأشخاص الموجودين . مثل هذه الفلسفة التي تعتنق هذا المثل المذهبي الأعلى ، ليست مرغمة على قبول بناء الروح المطلقة . ولما كان التمييز الألوهي بين الله والاعارف الانساني متجانسا congenial مع هذا المفهوم الأشد تواضعا ، فان هيجل يرى في ذلك سببا اضافيا آخر للدفاع عن أولوية الروح المطلقة على الاله .

٣ - اعادة صياغة الأدلة على وجود الله

يتعرض هيجل لسوء الفهم - بوجه خاص - حين يشرع في الإشارة الى الله في مؤلفاته المذهبية الكبرى ، اشارة تنطوى على التجبيذ . وهو حين يفعل ذلك ، لا يسحب نقده الأصلي لاله مذهب الألوهية ، أو هدفه في استيعاب الله داخل المطلق ، كما أنه لا يصطنع لغة المذهب الأنوحي بغية التشويش أو تمييع العقول المحافظة في عصره . . . وانما تدل تلك الاشارات المحبذة على ثقة في منهج يخلع الاله عن عرشه دون نفيه تماما من الفلسفة . وهذا المنهج هو وضع تصور الله في مرحلة ثانوية داخل دياكتيك الروح المطلقة في جملته . وما اله الفلسفة الألوهية والدين سوى طريقة رمزية لعرض مطلق هيجل الفلسفي الخاص ، والعكس صحيح ، أي ان الروح المطلقة هي الحقيقة المتكافئة التي يحجبها تصور الله . ونظرية الروح المطلقة هي « النظرية التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته » ، أو في حقيقته التصورية الصحيحة (١٥) . فاذا جردنا تصور الله من كل معنى ألوهي متميز ، ونزعنا عنه كل ادعاء بأنه حقيقة فلسفية قابلة للبرهنة عليها

سواء في الشكل أو المضمون ، وإذا جعلناه تابعا من الوجهة الديالكتيكية
لنظرية المطلق - اذا فعلنا ذلك ، أمكن قبوله في الفلسفة الهيجلية . وهذه
الشروط وإن تكن عسيرة التذكر الى حد ما ، فإنها تفعل فعلها في كل إشارة
من اشارات هيجل المذهبية الى الله . وبتجاهل هذا المعنى التفصيلي «للاله» ،
وبهذا التجاهل وحده ، يعد هيجل أحيانا من أنصار مذهب الألوهية ،
وتعامل فلسفته على أنها تراث مشترك لكل موقف ألوهي لاحق .

ومعالجة هيجل للدالة على وجود الله هي التي تقدم لنا مفتاح موقف
هيجل الخاص من الله ، وهي موضوع ذكره في معظم كتاباته المذهبية ،
وعكف عليه بالتفصيل في أواخر أيامه (١٦) . وطريقته في تناول هذا الموضوع
تمكننا من فهم ما عناه هيجل بوصف فلسفته بأنها « حكمة الله » ، وبأنها
« خدمة الله ومعرفته » ، بل بأنها «لاهوت» . وكان ما يقصده من هذه
الاسماء هو أن ما يدركه العقل الألوهي والديني من صورة ظلالية مهوشة
لله ، ما هو الا مجرد احياء بالروح المطلقة ، ولا تتخذ هذه الصورة صياغتها
العلمية السليمة الا في واحدته الجدلية عن المطلق . وتقتضى الحكمة الفلسفية
عن الله ، عملية تبديد للسحر ، وانقشاع للوهم . فهي حكمة تكشف عما
في تصور علة حرة شخصية متعالية للعالم من قصور عن التعبير عن الطبيعة
الحقيقية للروح المطلقة .

وقد رسم هيجل صورة موحشة لوضع اللاهوت الطبيعي في أوائل
القرن التاسع عشر . وكان الجميع قد أعرضوا تقريبا عن أدلة وجود الله
بوصفها تدليلا مقنعا ، ولم يعد المفكرون المتقدمون يشيرون اليها الا من
وجهة النظر التاريخية فحسب - بوصفها عمليات متخفية دحضها كانت
دحضا تاما . وكان اللاهوتيون لا يستخدمونها الا لأغراض تعليمية ، ولتدعيم
أركان العقيدة ، دون أي ادعاء بتحقيق الدقة العلمية . وكان كثير من
المتدينين الذين يستلهمون النزعة الرومانتيكية ولاهوت الشعور يعرضون
عن الاستدلالات الفلسفية على الله بوصفها محاولات تنطوي على شيء من
اندنس والغرور لاقتحام منطقة مقدسة لا تنفتح الا للإيمان والقلب ، كما
كان المؤمنون بالله يخشون التناول العقل ، أو يقنطون منه ، على حين كان
الفلاسفة يتجهون صوب اللادرية ، بل صوب الاتحاد .

وقد أرجع هيغل الموقف الى ثلاثة عوامل رئيسية ، في محاولة للتمييز عن أعمال المثاليين الآخرين ، والتعقيدات اللاهوتية الضيقة : إهابة جاكوبي بالايان الطبيعي بالله ، الأدلة العقلية الأصلية على وجود الله ، والنقد الكائن لهنه الأدلة . ولا تكون تسوية هذا النزاع برفض هذه المواقف الثلاثة أو بالدفاع عن أحدها ضد الآخرين . ولهذا حاول هيغل - تطبيقا لحكمته القائلة بأن أفضل وسيلة لدحض فلسفة ما هي رفض اسهامها الايجابى الى نسق كلى أعلى - حاول أن ينتقد ، وأن يجد - مع ذلك - مكانا لكل موقف من هذه المواقف داخل مذهبه . وأدخل الموقف الأخير ضمن صورة معدلة من الحجة الوجودية .

(١) **جاكوبي** : وجد هيغل أن التصدى لجاكوبي (١٧٤٣ - ١٨١٩) من أيسر الأمور ، ذلك أن نظراته كانت تخلو من التعقيد الى حد كبير ، كما أنها تستمد قوتها من رد فعل متحمس على المناقشة التي دارت بين فولف وكانت . ويذهب جاكوبي الى أنه اذا كان من الممكن التشكك فى الوسائل الاستدلالية على الله ، فعلى العقل أن يتحول اذن الى حدس مباشر عن الله ، أعنى الى فعل طبيعى من الايمان لا ينتسب الى المعرفة العقلية . ومع أن هيغل لم يسلم بأن كل استدلال عقلى يتأثر بالنقد الكائن ، الا أنه سلم بحق الانسان وواجبه فى الارتفاع بنفسه على نحو ما - الى الله . وليس من شك أن الشعور الفردى من تعبيرات الانسان فى توجهه الاصيل نحو الله ، أو بمعنى أكثر عمومية ، شهادة القلب . ولم يظهر هيغل شيئا من التحدى سواء لوجود هذا التناول أو لشرعيته ، وهو ذلك التناول الذى حبسه روسو وشليرماخر وجاكوبي . والواقع ، أن وراء مذهب هيغل فى الروح المطلقة ، يكمن اعتقاد حدسى حار ، عبر عنه فى قصيدته « ايليوسيس » Eleusis التى نظمها من أجل فردريش هيلدرلن Friedrich Hölderlin :

« ان ما أدعوه « ملكى » يختفى ،

وها أنذا أسلم نفسى لما لا سبيل الى قياسه ،

فانا فيه ، وأنا الكل ، وأنا لست الاله (١٧) » .

ومهما يكن من أمر ، فقد كان هيجل يتصور مهمة الفلسفة على أنها تأمل
تقضى لمقائدنا المباشرة ، وبذلك تجعلها الفلسفة ثابتة عقليا ، أو حقائق
وسيطعة truths mediated وللإيمان الطبيعي والشعور مكان ، ولكنه
مكان ثانوى ، اذ ينبغي لها الخضوع لاختبار فلسفى يحدد ما اذا كانا يعتديان
على الجواهر الحقيقية للأشياء أم لا . والا كان علينا أن نقبل البقرة التى
يقدهسها الهندوكيون مخلصين ، والقط الذى يقدهسه الفراغة كتعبيرين
حقيقيين عما هو النهى .

وينبغى أن نطبق هذا التقويم نفسه - بطريقة ما - على الحجة القائمة على
التصديق المشترك بين الشعوب بوجود الله . وينظر هيجل الى هذه الحجة
على مستويين : المستوى التجريبي ، وهو المستوى الذى تقترح عليه عادة ،
وكمدخل الى موقفه الخاص . أما بوصفها دعوى تجريبية للاتفاق الاجتماعى
على الله ، فانها لا تصمد لاعتراضات الشكاك . فمن المستحيل القيام بمسح
شامل للآراء الفعلية التى تعتنقها الشعوب والافراد . ومع ذلك ، يعترف
هيجل بانثارة من الحق فى الحجة القائمة على التصديق المشترك ، من حيث
انها تدل على الحاجة الى الانتقال من احدى وقائع الوعى الفردى الى حقيقة
ضرورية تعترف بها العقول جميعا . وليست المسألة هى عدد الرؤوس ،
بل الاعتراف بما ينبغى أن يتمسك به كل عقل حر عن المطلق ، وهذا هو
ما يضيف على هذه الحجة شيئا من الدلالة . بيد أن النفاذ الى التركيب
الضرورى للفكر الانسانى يتطلب منهجا ميتافيزيقيا ونظرة مذهبية .

(٢) النزعة العقلية السابقة على كانت : من المؤكد أن فولف استخدم

منهجا ميتافيزيقيا ، ولكنه كان منهجا مليئا بالعيوب . وعلى الرغم من معرفة
هيجل الواسعة بتاريخ الفلسفة ، الا أنه قصر تحليله للحجج الخاصة بوجود
الله السابقة على «كانت» على الحجج التى تضمنها لاهوت فولف الطبيعى (١٨) .
وهذا التحديد التاريخي يلائم خطة هيجل فى تحويل مضمون اللاهوت
الطبيعى بأكمله (وهو ملخص تلخيصا مريحا فى فولف) الى لحظة فى جدله
الخاص بالروح . وكان يشير دائما الى حجج فولف بقوله : « الحجج المزعومة
على وجود الله » . ولم يكن غرضه ادانة فولف بجملة ، بل تنبيه قرائه الى
المحتوى المتخفى الذى كان يضم بالاعتراض الكلى كلمة فى هذه الحجة المشتركة .

وهناك عدة معان لكلمة « برهان » يراها هيغل غير مشروعة في السياق الحالي (١٩) . ومع أن أى ادراك مباشر لله ينبغي أن يخضع لشيء من التأمل العقل وانشطاد الاستدلال ، الا أن الاستدلال لا يمكن أن يكون بحيث يحطم طبيعة المطلق للامشروطة وحقيقته . وهكذا يرفض هيغل أية حجج تجريبية تتخذ من البحوث الفزيائية نموذجا لها ، مثل البراهين التي يقدمها أصحاب مذهب الالهوية من أتباع نيوتن . فالمنهج التجريبي لا يمكن أن يعطى سوى قضية افتراضية عن المطلق ، قضية مفتوحة في المستقبل للمراجعة ، ولامكان رفضها . والواقع أنه لا فولتير ، ولا هيوم ، يعطيان لنا أكثر من الوهية احتمالية ، على حين يبحث هيغل عن اليقين المطلق عن وجود أرواح اللامتناهية . وعلى هذا النحو أيضا ينتقد مصادرة كانت الأخلاقية عن الله بوصفها افتراضا عمليا فحسب ، لا يلائم وجود المطلق ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم شخصي متناه عن الله .

ومع ذلك ، كان هيغل ممتنعا عن المضي مع جاكوبى الى حيث مضى . ذلك أن هذا الأخير كان على استعداد لالغاء كل نمط من أنماط الاستدلال . وقد تقدم باعتراضين خطيرين على أى نشاط استدلالى :

[أ] اذا أثبتنا الله اعتمادا على الأشياء المتناهية ، فهو اذن معتمد على هذه الأشياء ، ومشروط فى طبيعته .

[ب] البرهان ، فى كل الحالات - عملية باردة خارجية لا يمكن أن تكسب تصديقنا العملى الحقيقى بالله . وفى كلا الاعتراضين ، سلم هيغل بأن اللاهوت الطبيعى الأقدم الذى اعتنقه أتباع فولف عرضة للظن . وحاول فى أحد المواضع أن يجيب على الاعتراض الاول بالترقية بين مجال الوجود ومجال المعرفة . فمعرفةنا بالله تعتمد على معرفتنا السابقة بالأشياء ، أما وجود الله نفسه فلا يعتمد على الأشياء المتناهية . غير أن هذه التفرقة تعارض رأى هيغل الأساسى انقائل بأن المجالين المنطقي والميتافيزيقي شيء واحد . فى نهاية الأمر . وعلى هذا كانت اجابته الحاسمة هى أن الاستدلال الفنتيخ لا يند - بمجرة الحق المتناهي ، بل بالشئ المتناهي .

ينظروا اليه على أنه مرحلة في التطور الذاتي للروح اللامتناهية .
والبرهان الذي تصوره تصورا سليما لا يجعل معرفتنا أو وجود
المطلق معتمدا على أى شئ سوى الروح المطلقة نفسها ، وفى
صورتها المتناهية .

أما مشكلة الربط بين موضوعية البرهان انباردة وبين التصديق
الذاتى ، فكانت تتطلب معالجة أشد تعقيدا . وكان حل هيجل لا يرمى الى
التخلي عن العقل فى سبيل الشعور ، بل أن يعيد التفكير فى علاقة المتناهى
بالامتناهى ، وخاصة فى علو الله البعيد ، وهنا وضع يده على نقطة ضعف
حقيقية فى اللاهوتين التجريبي والعقلي فى عصر التنوير ، فبينما كان القليل
من تلك التفسيرات متمشيا مع المفهوم الشعبى عن مذهب الألوهية بوصفه
عزلا تاما لله عن العالم ، الا أنها كانت غامضة تمام الغموض فيما يتعلق
بحضور عنايته العامة فى الأشياء . ولما كانت هذه التفسيرات تفتقر الى
ميتافيزيقا وجودية عن وجود الله وعليته ، لم يكن أصحاب مذهب الألوهية
فى عصر التنوير قادرين على اقامة مجرد تقرير العناية الالهية على نظرية
عن باطنية الله العلية فى الأشياء المتناهية . وبالتالي ، فقد أخفقوا فى وضع
أى أساس فلسفى للمعنى الدينى الخاص باقتراب الله منا ، بحيث اتخذت
حججهم عن وجود الله هيئة تمازين لا انسانية ولا واقعية فى انتأمل العقيم .

ووضع هيجل خطة سليمة لاصلاح مفهومى المفارقة والبطون ، من حيث
انهما فكرتان متضايفتان . ولكنه كم يتساءل عن كيفية تعديل هاتين الفكرتين
على ضوء ميتافيزيقا تنظر الى الله على أنه مفارق ففى فعله الفريد الخاص
بالمحافظة على للعالم ، وعلى أنه باطن من خلال توصيله انلى للوجود الى
الأشياء المتناهية . وبدلا من ذلك ، أنكر وجود خالق متميز تهاما فى وجوده
عن الأشياء المتناهية . فاذا كان الله باطنا بفضل احداثه الخلاق للموجودات
المتمنية ، كان المطلق الهيكل باطنا بفضل عملياته الخاصة بصيرورة الاشكال
المتمنية من الوجود . وهكذا صاغ هيجل نظرية فى البطون الاساسى تنطوى
فى داخلها على علو نسبي (أو مفارقة نسبية) . فالروح المطلقة مفارقة
نسبيا لانها تنتج الأشياء المتناهية التى هى تعيناتها الذاتية ، ولأن هذه

الأشياء لا تؤلف تحققها الكامل . ولكنها باطنة بصورة لا مشروطة الى درجة أن الأشياء المتناهية ليست الا مراحل عابرة فانية داخل تطوير المطلق لمأهيتها الخاصة . هذا الموقف هو «الواحدية الجدلية» dialectical monism . انتهى تسمح بوجود كثرة من الكيانات المتناهية مع تميزها النسبي عن الكل اللامتناهي من حيث انها صور معينة متحولة داخل الوجود الشامل للروح المطلقة نفسها .

ولكن ، كيف تجمع الواحدية الجدلية بين برهان على المطلق وتصديق شعورى عليه في آن واحد ؟ يصر هيجل على أنه لا وجود لبرهان صحيح على المطلق لا يكون في الوقت نفسه سموا بالمتناهي الى الروح اللامتناهي . وما نطلق عليه عادة اسم الأدلة على وجود الله ليس الا تعبيرات موضوعية عن صعود باطنى للعقل الى المطلق . انها وسائل تصورية نصبح فيها على وعى بهذه العملية . والاستدلالات العادية – وهي أبعد من أن تكون ميتوتة الصلة بحياتنا الباطنة واهتماماتنا الحيوية – لا مضمون فيها الا ما تضعه انطلاقا الروح الانسانية . غير أن هذا السمو بالوعى الانسانى هو نفسه جزء من دينامية الروح اللامتناهية ، والارتفاع بالمتناهي هو فى واقع الأمر ارتفاع ذاتى للامتناهي نفسه ، وعودة الالهى الى الالهى ، على هيئة الوعى الانسانى .

« يعرف الانسان عن الله ما يعرفه الله – فى – الانسان عن نفسه . هذه المعرفة هي وعى الله بذاته ، ولكنها فى الوقت نفسه معرفة الله بالانسان ، وهذه المعرفة الانهية بالانسان هي معرفة الانسان بالله . وروح الانسان العارفة بالله ما هي الا روح الله نفسه (٢٠) » .

ويضيف هيجل فى هدوء ان الدين هو الصعود الفعلى للمتناهي ، وإن الفلسفة هي وحدها التى تفسر هذا الفعل بمعناه العقلى الصحيح . وهكذا نجد أن تبخية الدين النهائية للفلسفة واضحة فى تفسيره الأولى عن كيفية قيام الشعور الباطنى بتقديم المضمون لاستدلالتنا عن المطلق .

وإذا كان البرهان على وجود الله معناه أن تكون على وعى بوصول الروح المطلقة الى وعيها الذاتى داخل العقل المتناهى ، فمن الواضح إذن أن كلمة « الله » تستخدم ها هنا بطريقة متميزة تماما ، ذلك أن ما تصل اليه البراهين حقا هو الوجود الفعلى للروح المطلقة . ولا يتم الاستدلال حتى نتعلم « كيف نعرف الله بوصفه ذاتنا الحقيقية الجوهرية ... » غير أن الله لا يسمى روحا الا من حيث معاناته للتوسط مع نفسه ونفى نفسه . فعلى هذا النحو وحده يكون عينيا ، حيا ، وروحا . وعلى هذا ، فإن معرفة الله بوصفه روحا تتضمن التوسط داخل نفسه (٢١) ، . والتوسط هو العملية التى تقول بها انذات اللامتناهية « لا » و « نعم » لنفسها ، وهى معاناة الحركة الحيوية ، وفض مضمونها بوصفها العالم المتناهى ، لكى تحقق من بعد وعيها الذاتى الكامل . والبراهين المزعومة على وجود الله موجهة فى الواقع لاثبات حقيقة الروح المطلقة ، أو المبدأ الوسيط فى حياتنا الروحية .

وأخيرا ، لا يستطيع هيجل أن يوافق بلا مسوغ على أن البراهين موجهة على وجه التحديد لاثبات «وجود» هذه الروح المطلقة . وكان فولف قد وضع الوجود فى مستوى وقائع الماهية الأخرى ، وها هو ذا هيجل يضعه فى مستوى التعينات الأخرى للتصور المطلق . فهو شئ واحد بعينه فى سلسلة دياكتيكية من تعينات - الفكر للروح المطلقة ، ولكنه لا يتمتع بأى دور بارز ، ما دامت هناك أشكال أخرى كثيرة أشد ثراء لفكرة الالهية فى مسيرتها الزمانية . فالوجود فى منطق هيجل للروح المطلقة ، يوضع فى فتحة متواضعة من حيث انه يدل على مرحلة فى تقدم التصور المطلق حين يقف هذا الأخير موقف الارتباط المباشر مع نفسه ، ويتبدى بوصفه شيئا يضع أساسه لنفسه . غير أن الفكر الخالص ينتج علاقات لاحقة عديدة ، تنبع كلها نحو تحديده بصورة أكمل بوصفه روحا عاقلة .

فما الوجود سوى مرحلة واحدة فى مجرى تطور الروح المطلقة ، ولهذا فانه من الثبات والتناهى بحيث لا يستحق الإشارة الى الوجود الفعلى الاسمى للمطلق . وبالتالي فإن البرهان على انروح المطلقة لا يتجه صوب الحقيقة الوجودية بوصفها غايته ، بل يتجه نحو اثبات أن المطلق هو الكل الروحي الحى للوجود الذى يتخذ من نفسه غاية له . وقد كان لهيجل من نفاذ البصيرة

ما يمكنه من رؤية أنه لو لم يستبعد فعل الوجود عن الدلالة الأولية للوجود، فلن يكون نقده لله فعالا كل الفعالية . ولهذا يلجأ كاجراء احتياطي الى تفرقته الميتافيزيقية الأساسية لا بين الوجود الفعلي وفعل الوجود ، بل بين الوجود الفعلي والروح بوصفهما ذاتا لامتناهيّة تطور نفسها بنفسها . فأنقل الوجودى لا يصل فى المذهب الهيجلى الى كمال الوجود الفعلي بوصفه الروح المطلقة فى أثناء عملية التطور . والوجود الفعلي للروح المطلقة – بهذا المعنى الخاص – هو ما تسمى البراهين الى اثباته .

(٣) كانت : أصبح هيجل الآن ، بعد ان قام بتحويل معنى « الأدلة على وجود الله تحولا تاما – فى وضع يسمح له بمواجهة النقد الكانتى . فهو يميز بين الشكل والمضمون فى أدلة فولف ، مسلما لكانت فحسب بأنها معيبة فى شكلها . وهذه الأدلة – كما عرضها فولف – تفشل فى الارتفاع فوق منظور الفهم المتناهى ، وبالتالي فإنها هدف سهل لـ « كانت » الذى يفكر فى نفس المستوى . غير أن مضمونها صحيح بما فيه الكفاية ولا يحتاج الا الى معرفته على ما هو عليه من حيث هو التأكيد العقلى لوجود الروح المطلقة الفعلي .

ويصل كل من فولف وكانت الى طريق مسدود لا أمل فى الخروج منه ، اذ يقبل كل منهما طريقة شكلية معيبة شئ تذاول مشكلة الله . فلنرسم خطأ مستقيما كثيفا فى مجال الكائنات الواقعية بأسره ، وهنا ، على هذا الجانب ، سنضع الكائنات المتناهيّة جميعا ، وعلى الجانب الآخر ، سنضع الكائن اللامتناهى . وهدف الدليلين الكونى والغائى هو العبور من هذا الجانب الى الجانب الآخر ، من الأشياء المتناهيّة ، وفوق الخط المرسوم (الذى أصبح الآن جدارا) الى الواقع اللامتناهى . ولقد بدأنا من الأشياء المتناهيّة على أن لها وجودا مستقلا فى عالمها الأنطولوجى ، دون أية اشارة الى اللامتناهى ، ودون أى تأثير بالعملية الاستدلالية نفسها . ونقطة النهاية هى انكائن اللامتناهى الذى يتمخ بوجوده على نحو منفصل تماما ، دون الاشارة الى الأشياء المتناهيّة بأى حال من الأحوال . ويصل نقد كانت الى حد القول بأنه ما من قدر من التحليل للكائنات المتناهيّة من حيث هى كذلك

يمكن أن يشيد السلم الذى يجعلنا نتخطى الحائط الى اللامتناهى . اما فيما يتعلق بالدليل الوجودى (الأنطولوجى) فانه يبحث عن معبر من التصور الذاتى الخالص لله الى وجوده الحقيقى . ونقطة « كانت » هنا هى أن الطبيعة الذاتية لنقطة البدء لا تقدم أساسا لتوكيد أى مقابل واقعى .

ومهما يكن من أمر ، فإن اعتراضات « كانت » سرعان ما تنهار حين يتعلم المرء كيف يفند الاطار الخيالى لهذا الخط الفاصل بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى ، بين الوجود التصورى ، والوجود الواقعى . وفى سبيل محو هذا الخط ، يخضع هيكل المتناهى لتحليل جدلى . فالمتناهى هو أشد المقولات عنادا وتصلبا ، لانه يتشبه فى اصرار بدعوى طرق الوجود الثابتة التى لا تقبل الاحالة . فاذا تم تحويله داخل سياق الروح المطلقة ، كشف فى نهاية الامر عن طبيعته المثالية والجدلية الخالصة . وما ان يوضع داخل دائرة حياة الروح اللامتناهى المعينة لذاتها ، حتى يصبح المتناهى مجرد ظل ، وتلاشيا دائما وهما (هذا اذا الح فى تأكيد فعله الوجودى وطبيعته الجوهرية) ، فالتناهى هو - ببساطة - الروح المطلقة فى حالة السلبية والخارجية ، والانفصال عن وضعها اللامتناهى الاصلى . « فليس لامتناهى أية حقيقة ، وانما حقيقة الروح المتناهى هى الروح المطلقة . وليس المتناهى وجودا حقيقيا ، وفيه يكمن جدل نفى نفسه ، وانكارها » والعبور على هذا النحو الى ضده الذى يؤكد ، وانذى لا يزيد عن كونه الروح اللامتناهى نفسها (٢٢) . ويقول هيكل : انفذ بعمق كاف الى طبيعة الأشياء المتناهى ، وستجد أنها تنفى دعواها الى البقاء ، وتؤكد أن حقيقتها ووجودها الفعلى كله يتألفان من كونها لحظات فى تحقيق الروح المطلقة لوجودها انفعلى . وبدلا من أن تحيل المثالية المطلقة الأشياء المادية الى العقل المتناهى ، فانها تحول العالم المتناهى كله الى مظهر ديانكتيكى للعقل اللامتناهى بحيث يشمل الأشياء المادية والعقول المتناهى على السواء .

وبهذه النظرية فى التناهى التى أصبحت فى حوزته ، يستطيع هيكل الآن اثبات أن اعتراضات « كانت » تقوم على غير أساس ؛ فنقطة البداية فى كل من الدليل الكونى (الكسمولوجى) والفائى لا تتألف فى موضوع

ظاهري خالص ، يتخذ وجوده بمعزل عن أية اشارة قابلة للتوكيد الى حقيقة الوجود - فى - ذاته . فاذا كان وجود المتناهى بأكمله تعينا للمطلق ، فنحن اذن مستقرون فعلا فى قلب حقيقة الوجود فى ذاته (النومينالى) حتى عند مستهل الاستدلال . وفضلا عن ذلك ، فان مادة الشيء المتناهى وصورته تؤلفان كلا متكاملا ، أو تعبيرا ملتصحا عن الروح المطلقة . وحين نعرف الشيء المتناهى ، فان معرفتنا تحتوى على كل من العنصرين : الصورى والمادى على السواء ، وهكذا يلبي مطلب « كانت » لاستدلال قائم على مضمون حدسى . ولما لم تكن نقطة البداية فى البرهانين المذكورين ظاهرة خالصة ، بل تعبيرا عينيا صوريا - ماديا عن الروح المطلقة ، فانها تستطيع أن تمنحنا معرفة ميتافيزيقية حقيقية عن طبيعة الكائن اللامتناهى .

وتتدعم هذه النتيجة اذا نظرنا الى طبيعة النقلة والصلة التى ينطوى عليها البرهانان . فنحن لا ننتقل من المتناهى بوصفه نوعا منفصلا من الوجود عن طريق صلة خارجية صرفة وعلاقة ، الى اللامتناهى بوصفه نوعا آخر من الوجود منفصلا تماما . والحقيقة أن الاستدلال ينتقل من اللامتناهى فى صورته المتناهية الى اللامتناهى منظورا اليه بوصفه الروح المطلقة ، مع اتخاذ مجموع الوجود الروحي كله كأساس مشترك للحركة بأسرها . فالمتناهى يشير بالحركة الباطنة لمضمونه ، بل وينتقل حقا الى اللامتناهى بوصفه الروح المطلقة .

« فاذا نظرنا الى المتناهى على هذا الضوء ، وجدناه يحتفظ بميزة كونه على استعداد (وفقا للمنطق الهيجلى) للاشارة بذاته الى الانتقال فى حقيقته ، صوب الضرورة . . . فوجود المتناهى ليس هو وجوده الخاص ، بل الأخرى أنه وجود آخره : أعنى اللامتناهى (٢٣) » .

ولسنا بحاجة الى الاهابة بإيمان « كانت » الأخلاقي بالله ، ان اعترافنا بأن الشيء المتناهى لا يقدم لنا نقطة الانطلاق الى الاستدلال فحسب ، بل يقدم لنا أيضا جسرا متينا فى مجال الوجود الضرورى اللامتناهى . أو بعبارة أدق ، اللامتناهى نفسه هو الذى يمد هذا الجسر بانتاجه وتعديله ورفع

للمظاهر المتناهية من وجوده الفعلى الخاص • وليست الرابطة بين المتناهي واللامتناهى رابطة داخلية جوهرية فحسب ، بل انها تقوم على أساس الهوية الجدلية بينهما •

ويلاحظ هيجل فى دفاعه عن الدليل الوجودى (الأنطولوجى) أن الخط-
الفاصل بين تصور المطلق ووجوده الموضوعى لا يظهر الا حين يتخيل الفهم-
المتناهى هذا التصور على أنه مجرد تمثيل ذاتى • وإيا كان الأمر ، فإن-
العقل النظرى يؤكد لنا أن التصور المطلق هو نفسه الروح اللامتناهى ،
وبالتالى فانه مصدر انتاج التعينات الفعلية جميعا • فالوجود - على خريطة-
المنطق الهيجلى - هو الخطوة الأولى الفارغة التى تخطوها الروح المطلقة فى-
رحلة تحقيق ذاتها بالفعل • ولكن ، على الرغم من أن الوجود هو أشد-
التعينات املاقا ، الا أن التصور المطلق ليس من الفقر بحيث لا يحتويه •
أو بالأحرى ، هو لا يظهر ذاته أساسا على هيئة الوجود الموضوعى • فلا وجود-
لوثبة عظيمة من تصور المطلق الى وجوده ، لأن هذا الوجود الأخير ما هو-
الا لحظة يحتويها النمو الحى للتصور المطلق فى باطنه •

وما ان يرتفع العقل الانسانى الى مستوى هذا التصور ، حتى يستطيع-
أن يرى الرابطة الضرورية الباطنة التى تضعها الطبيعة المطلقة بينها وبين-
الوجود • ويرمى هيجل بالتقليل من شأن الوجود وفعل الوجود الى ألا يجعل-
الانتقال يبدو واضحا فحسب ، بل تافها أيضا ؛ ذلك أن الثقل الحقيقى-
للبرهان لا يتركز حول اثبات أن للمطلق وجودا ، وأنه موجود فحسب ،
بل على أنه يملك الطبيعة الروحية التى وصفها هيجل • وهذا الانشغال-
بعلامه الجوهرية يتفق مع الطابع التركيبى لنظرية الروح المطلقة •

(٤) الدلائل الوجودى الهيجلى • فيما يتعلق بإمكان اختزال الأدلة-
الثلاثة التى عددها « كانت » ، كان هيجل يريد أن يكتشف عنصرا-
من الضرورة فى التقسيم الثلاثى ، وأن يشبع أيضا طموحه الى التوحيد-
المذهبى • ولهذا فقد وضع تفرقة حادة بين جانبيين من المشكلة : « التصعيد-
لوصفى ، للعقل المتناهى الى المطلق ، و « البرهان ، الصارم على حقيقة

الروح المطلقة . وهناك ثلاثة أدلة لا سبيل الى اختزالها ، من وجهة النظر الوصفية ، وثمة دليل واحد شامل من وجهة النظر البرهانية . أما التناولات الوصفية الثلاثة فلا يمكن رد أحدها الى الآخر ، ولكنها من الممكن أن ترد مجتمعة الى أساسها البرهاني المشترك (٢٤) . ولا يوجد غير دليل حقيقي واحد فحسب ، طريق واحد للمبرهنة ، هو الدليل الانطولوجي (بالمعنى البرهاني) ، ولكن ثمة ثلاث نقاط مختلفة للبداية بالنسبة للعقل الانساني ، لكى يتمكن من ادراك قوة هذا الدليل ، ومن ثم هناك ثلاثة أدلة وصفية : الكونى ، والغائى ، والوجودى (بالمعنى الوصفى) . ولا ينبئنا الدليل انكونى الذى يبدأ من عرضية العالم - الا عن ضرورة المطلق وقوته . والدليل الغائى أكثر من ذلك ثراء ، لأنه يتحرك قدما الى الأمام من بينة تطابق الفعل مع القوانين وينتهى الى طبيعة المطلق العقلية الهادفة . وانوصف الانطولوجى هو أقل هذه الحجج احتواء على المعرفة (لأنه يؤدى الى الوجود الموضوعى للمطلق ، مجردا من كل تعين آخر) ، وان يكن - بمعنى آخر - ذروة العملية الارصفية (لأنه يوحد - صوريا - بين هذا الوجود الموضوعى وبين التصور المطلق أو الروح اللامتناهية) .

ويصوغ هيجل ثلاثة أسئلة رئيسية عن البراهين الوصفية . لماذا تطلب براهين منفصلة ؟ كيف تعتمد جميعا على تدعيم مشترك من الفكر البرهاني ؟ ماذا يعمل داخلها ليحدث اختزالها الى ، أو توحيدها فى - الاستدلال البرهاني الأكثر أساسية ؟

ولولا المسافة المبدئية بين وعى الناس الفعل وحقيقة المذهب الهيجلى ، لما كانت ثمة حاجة الى الأدلة الوصفية المنفصلة ، فهى ليست الا معونات تفسيرية لفهم دلالة جهودنا الروحية للسمو بانفسنا . ولما كان علينا أن نتخذ بداية ما فى بحثنا عن المطلق ، فمن المحتم أن تكون هذه البداية مجردة وذات جانب واحد ، ومن ثم أن تتعدد فى كثير من التناولات الوصفية . فلما مندوحة عن أن يبدأ العقل الانسانى بداية جزئية ، فيتخذ طريق العرضية تارة ، والغرض تارة أخرى ، والتصور اللامشروط تارة ثالثة . وهذه الحجج

ضرورية كلها ، ومع ذلك فانها لا تقدم - منفردة أو مجتمعة - الأساس
الذى يجعل الصعود مقننا وعلميا .

وبين التحليل المنفصل للدالة الوصفية أن صحة الحجة - فى كل حالة
على حدة - تفترض مسبقا على أنها مستمدة من مصدر مستقل . فالحجة الكونية
القائمة على الامكان تعتمد مباشرة على النظرية الهيجلية عن التناهى ،
لأن الامكان هو وحده أكثر أشكال التناهى عينية . والاستدلال لا « ينتقل »
من الامكان ، ولكنه يتبع الحركة الباطنة للأشياء الممكنة من حيث هى كذلك ،
وملاحظة تغلبها على حالتها السلبية ، وانتقالها الى ضدها الموجب : وهو
الضرورة المطلقة . وما يكمن وراء قوة السلب السحرية هذه ، هو قوة
الروح المطلقة الدافعة ، التى لا تصبح ممكنة الا لتسترد - فى مستوى أعلى -
ضرورة وجودها للامتناهية . ولكى يجرى هيجل هذا الرد المنطقي للحجة
الكونية الى نظريته العامة عن الروح المطلقة دون الوقوع فى الخطأ ، يعكس
الاستدلال المعهود على وجود الله من الأشياء الممكنة بصورة تبعت على
الدهشة .

« فى الاستدلال العادى ، يبدو الوجود المتناهى أساسا للمطلق :
فالمطلق « موجود » لأن المتناهى موجود . والحقيقة هى أن المطلق موجود
لأن المتناهى تضاد مناقض لذاته - أعنى لأنه ليس موجودا . فليس لأن
ما هو عرضى موجود ، بل الأحرى لأنه لا وجودا ، ولأنه مجرد ظاهر ، ووجوده
ليس وجودا حقيقيا ، كانت الضرورة المطلقة موجودة ، إذن . هذا هو وجود
(العرضية) وحقيقته (٢٥) » .

وهنا لا يستطيع المرء أن يدرك لماذا ينبغي على ما هو عرضى أن يظهر
نفسه بوصفه الوجود الضرورى المطلق ، دون معرفة أن المعنى الوحيد للوجود
العرضى المتناهى هو أن يكون ظاهرا سالبا لنفسه - من ظواهر الروح
الضرورة للامتناهية . وهذا النموذج المنطقي ينطبق أيضا على الحجة
الغائية ، ومؤداها أن الأغراض المتناهية ما هى الا تجليات لصراع الروح
المطلقة الهادف ، والذى يسعى الى وجوده الفعل من خلال الكيان العضوى ،
والتاريخ الإنسانى .

وربما كانت علاقة التبعية أوضح كثيرا في حالة الوصف الأنطولوجي -
 ويذكر هيجل شرطين يجعلان من الصعوبة بمكان أن تنتقل من تصور المطلق
 الى وجوده الحقيقي . الشرط الأول اذا نظرنا الى أشياء التجربة الحسية
 الزمانية الفانية على أنها كائنات حقيقية ، واثاني اذا أخذ التصور على أنه
 فكر مجرد ، يكون متميزا عن الوجود الفعلي . والسبيل الوحيد الاكيد
 لازالة هذه العقبات هو تقدير هذه الأشياء التجريبية وتصور المطلق بمعيار
 الروح المطلقة . ويتم التوحيد - في وجهة النظر هذه - لا بين الوجود
 الحقيقي والظواهر الحسية ، بل بينه وبين المطلق ، ويؤخذ هذا الأخير على
 أنه فكر خالص ، أو تصور مجرد ، يقوم بتوحيد كل وجود فعلي من موارده
 الخاصة . » ينبغي النظر الى الانتقال من تصور الله الى وجوده - على أنه تطبيق
 للعملية المنطقية الخاصة بالاحالة الموضوعية للتصور المطلق (٢٦) ، وكل
 ما يفعله الوصف الأنطولوجي هو استخدام الحقيقة المنطقية لقدرة الروح
 المطلقة المتولدة عن ذاتها في اعطاء نفسها وجودا موضوعيا ، وبعض الكمالات
 الأخرى . ولو أدرك الناس حقيقة المنطق الهيجلي ادراكا كاملا لرأوا أن هذا
 المنطق نفسه هو البرهان الوجودي الصادق على المطلق ، وبهذا يكونون
 في غنى عن أية حاجة الى تطبيقات وصفية .

ويقول هيجل في اجابته على السؤال عما يحيل الأدلة الوصفية الى برهان
 نظري موحد ، أن جدها الباطني الخاص هو الذي يحدث هذه الاحالة
 المشتركة . فكل وصف تدنعه طبيعته الجزئية الخاصة الى فتح الطرق للأوصاف
 الأخرى ، وباجتماعها معا تشهد شهادة موحدة على قصورها المنطقي
 واعتمادها على الروح المطلقة . وعلى هذا فان المنطق الهيجلي يقدم البرهان
 الوحيد في دليله الأنطولوجي على الوجود الفعلي للروح المطلقة .

ولا يذهب هيجل الى الرأي الشائع بأن أدلة وجود الله تستند الى أساس
 في الميتافيزيقا ، وانما يعتقد أن ما نسميها عادة بأدلة وجود الله ليست
 براهين على الاطلاق ، وانما هي مجرد أوصاف تفسيرية ، وما تصل اليه
 حقا هو الوجود الفعلي للروح المطلقة ، متذكرا في رداء الله الديني . وهذا
 معناه الغاء اللاهوت الطبيعي من حيث ادعاؤه بأنه فلسفة برهانية عن الله ،

كما أن معناه بلوغ الميتافيزيقا ذروة تصبح فيها متميزة عن المنطق المثالي .
 ووظائف هذه الميتافيزيقا تضطلع بها من الناحية الوصفية فلسفة هيغل
 عن الدين ، ومن الناحية البرهانية منطق الأنطولوجي عن المطلق . » وهكذا
 يكون المنطق هو اللاهوت الميتافيزيقي الذي ينظر في تطور الله في أثر الفكر
 الخاص ، وبالتالي في دلالتها الفلسفية الحققة بوصفها الروح المطلقة في أثناء
 عملية التطور (٢٧) . ويسمح هيغل للأدلة المصوغة صياغة تقليدية بالبقاء
 ما دامت قد ادعت أنها ليست أكثر من تمارين شارحة أو تفسيرات لطريقتنا
 الدينية في الصعود إلى المطلق ، وبالتالي فإنها تنتسب إلى فلسفة الدين
 فحسب . فالبرهان الحقيقي لا يثبت وجود اله متعال ، بل الوجود الفعلي
 الديالكتيكي للروح المطلقة .

وهكذا جاء رد هيغل على « كانت » أشد تحديا وتطرفا مما يبدو عليه
 للوهلة الأولى . فهيغل ينكر أن الدليلين الآخرين يحيلان إلى الدليل
 الأنطولوجي مأخوذا بالمعنى الوصفي . ولكنه يدافع - مع ذلك - عن صحة
 الأدلة جميعا من حيث أنها تسمح بالاحالة المشتركة إلى المبدأ المركزي
 لمنطقه الخاص ، الذي هو نفسه دليل الأنطولوجي بالمعنى البرهاني . وأيا
 كان الأمر ، فإن هذه الطريقة في الدفاع عن الأدلة تعني أن ما تنطوي عليه
 من اقناع حقيقي يأتي من نظرية هيغل المتميزة عن الروح المطلقة ، ويشير
 إليها . وحتى اعتراف فولف البسيط بعلو الله وحريته ينبغي استبعاده
 لكي تصبح انقضية المرفوعة ضد « كانت » محكمة بحيث لا ينفذ منها الماء .
 وهكذا يزيح هيغل اعتراضات « كانت » النظرية ، دون أن يستعيد مذهبها
 للالوهية قائما على أسس نظرية أو أخلاقية . ودفاعه هو حقا استبدال
 منطق الروح المطلقة بأية محاولات للبرهنة على حقيقة وجود الله .

(٥) التقييم : لأن الأدلة على وجود الله ينبغي أن تتخلى عن مكانها
 لنزعة الروح المطلقة ، لا ينفذ هيغل « كانت » ، بقدر ما يتحاشاه ، ويثبت
 شيئا آخر . هذا التناول الاستبدالي يحكمه التحول الذي أدخله هيغل على
 الميتافيزيقا . فهيغل يحدث نقلة جذرية من ميتافيزيقا الوجود إلى ميتافيزيقا
 للروح المطلقة . وبالتالي إلى ميتافيزيقا هي والمنطق شيء واحد . وهنا ثم
 يعد الوجود الفعلي متناسبا مع فعل الوجود من حيث هو الكمال الاسمي

للوجود ، بل مع تعبيرات الفكر الخالص أو انروح المطلقة . ولم يعد الوجود والكينونة سوى لحظتين ثانويتين في مجرى التطور التصوري . وبدلاً من النظر الى الوجود الفعلي الروحي على أنه أسمى أنواع الوجود ، ينظر اليه هيجل بوصفه الوجود الفعلي الحقيقي «الوحيد» . وعلى العكس ، كل ما عدا ذلك لا يملك من الحقيقة والوجود الا بقدر ما هو لحظة أو مرحلة في العملية الكلية التي تقوم بها الروح لتحقيق ذاتها . وفي داخل هذا المنطق الأنطولوجي ، لا وجود لأساس ثابت طبيعية تتمتع بفعل الوجود على نحو آخر يختلف عن كونها تعيناً للمطلق . المشاركة الوحيدة في الوجود هي مشاركة اللحظات داخل الكلية الواحدة لتروح .

هذه النظرية السابقة عن الوجود الفعلي والمشاركة هي التي تؤدي بهيجل الى صياغة هذا الاشكال اللاهوتي : اما الاحتفاظ بالعلاقة بين الله والعالم وتحمل النقد الكائن ، واما قبول نزعة هيجل المطلقة . فاما الا تقوم أية علاقات بين المتناهي واللامتناهي يمكن أن تبني عليها معرفة فلسفية نظرية عن الله ، واما أن نقصر هذه العلانة على الواحدة الجدلية لنحصل على معرفة عن الروح المطلقة . واذا كانت الروح المطلقة ومظاهرها هي التي تؤلف الوجود الفعلي الاصيل والروابط المعروفة ، فان مذهب الألوهية معناه احلال الأشياء المتناهية شيئا وراء حدود الوجود الفعلي ، واحلال الله خارج مجال المعرفة . وعلى صاحب مذهب الألوهية أن يرسم خطاً مستقيماً كثيفاً يخرج من فلك الوجود ، ثم أن يتفق مع «كانت» على أن هذا الخط قد تحول الى جدار لا سبيل الى ارتقاؤه ، فهو يحول دون وصول أي استدلال نظري صحيح الى الكائن اللامتناهي .

وبدلاً من قبول الخط الفاصل أو محوه بضربة جدلية واحدة ، يستطيع المرء أن يرفض استبداد هذه الاستعارة المضللة ، وأن يتناول العلاقة بين الله والأشياء المتناهية تناولاً جديداً . فهما لا يتميزان أحدهما عن الآخر بنفس الطريقة الخارجية المكانية التي تتميز بها الأجسام الموضوعة في أماكن مختلفة اجداً عن الآخر . ومن الممكن أن يتمتع الشيء المتناهي بفعل الوجود في نفسه ، بمعنى أنه يستطيع تحقيق طبيعته بطريقته للمتميزة الخاصة

دون أن يكون مرحلة للروح المطلقة الواحدة • والوجود المتناهي يتميز في وجوده عن الله ، ولكنه يعتمد - في هذا الوجود - على نشاط الله العلي وحضوره الحميم ، في الوقت نفسه • وهذه التفرقة بين الله والوجود المتناهي لا تقوم على حاجز بينهما ، أو على وظيفة التناهي بوصفها حالة المطلق الآخري الخاصة • بل تقوم على أساس أن الشيء المتناهي يتلقى فعل وجوده بطريقة عليه تشترك في تكوين طبيعته ، على حين أن فعل الوجود عند الله لا علة له ، كما أنه هو وطبيعته شيء واحد •

وهذا التلقى للفعل الوجودي في طبيعة متميزة هو الذي يؤلف في نفس اللحظة الوجود الفعلي للشيء المتناهي ، وتميزه عن الكائن اللامتناهي وحاجته إلى اعتماد على مستمر على الله • فالشيء المتناهي لا يوجد وجودا فعليا بسبب أي انفصال عن الله أو أي تعين لئله من حيث الجهة ، بل بسبب اعتماده العلي في طبيعته وفعل وجوده على فعل الله الخلاق • ووجوده الفعلي المتميز هو تأكيدنا الرئيسي من حضور الله العلي في داخله • وفي هذه الحياثة العلية المكتشفة ، نجد معرفتنا الاستدلالية عن الله أساسا لها • وهنا لا يقيم الوجود المتناهي أي حاجز ، وبالتالي لا يطالب بمطلق يتغير تغيرا دياكتيكيا • وإنما يدفعنا إلى البحث عن مصدر وجوده في علة قائمة لا محدودة ، لا تكف عن العمل في صميم وجوده •

ويتضح لنا قصور البديل اللاهوتي الذي اختاره هيجل من ملاحظاته عن طبيعة البرهان • فهو يذكر أن البرهان يكشف صراحة عن بعض الروابط • وهذه الروابط من أنواع أربعة : رابطة خارجية خالصة ، كرابطة العرضية التي تجمع بين قوالب الطوب في جدار واحد ، ورابطة تجريبية تركز على فروض علمية احتمالية ، ورابطة جوهرية ضرورية وإن تميزت عن الواقع الفعلي ، كالعلاقات الرياضية ، ورابطة جوهرية ضرورية وتنظيمية أيضا للوجود الفعلي • ويشيد هيجل هذا النمط الرابع من العلاقات بمعزل عن نظريته في الروح اللامتناهية ، من حيث أنها تقوم بتحديد لحظات الوجود الفعلي المتناهي داخل ذاتها •

غير أنه بما من نوع من أنواع هذه الروابط يغطي «التبعية في الوجود» التي

يضعها الاتصال العلى للوجود بين الوجود الدائم اللامتناهي وبين الموجودات المتناهية . فهي ليست علاقة خارجية ، ما دام الشيء المتناهي يعتمد في حياذى وجوده الحسية المكونة له ، على علته الأولى . فهي بلا شك رابطة يمكن أن تتأكد بفضل تجربتنا للأشياء المتناهية ، ولكننا تكشف عن نفسها من خلال برهان على مستمد من وجودها الفعلى ، لا من خلال افتراض فيزيائى . وأخيرا ، فإن هذه الرابطة لا تقوم على علاقات رياضية مثالية ، أو على حركة داخل الكائن اللامتناهى . فهي تتعلق بالكائنات الموجودة فعلا ، وانتهى تشير طريقتها المركبة المعطولة فى الوجود الى أنها تختلف عن الكائن اللامتناهى أكثر من أن تشير الى أنها وجوه من حالتها الأخيرة الخاصة . هذه الرابطة الوجودية - العلية لا يمكن أن تندرج تحت النمط الأنطولوجى من البرهان الذى يقترحه هيجل ، كما لا يمكن أن تزد الى الروابط الأخرى التى يشملها نقد « كانت » . ومن ثم ، لا تدرك هذه الرابطة الا من خلال برهان تجربى ، فلا أنطولوجى . وبهذه الإشارة نفسها تقود العارف الإنسانى الى حقيقة وجوه الله ، بدلا من ذلك القرار اليانس المتشبت بنظرية الروح المطلقة .

ويصف هيجل مقولة التناهى بأنها مقولة عنيدة ، بيد أن العناد الحقيقى لا يمكن فى مقولة التناهى ، بل فى الكائنات المتناهية الوجود . فهذه الكائنات تقاوم حالتها الى وضع المراحل التطورية داخل الروح المطلقة ، وذلك لأن وجودها الفعلى بأكمله يدل على طريقة متميزة - وان تكن تابعة - فى الوجود . والواقع أن تهيئة هيجل البعيدة المدى ، المطهرة للأشياء المتناهية ما هى الا استبدال التعيين المنطقى بالفعل الوجودى . وما يجعل الموجودات المتناهية متصلة فى وجه العملية الهيجلية المنطقية ، النسبية ، هو مبادئ وجودها الداخلية التى ترفض تحويلها الى مقولات مثالية . ودالكينك هيجل عن التناهى قطبان أزيحا عن طريق وجود الأشياء المتناهية أنفسها . والشرطان اللذان وصفهما هيجل نفسه بأنهما يقوضان برهانه الأنطولوجى ، وهما : الوجود الفعلى فى الظروف الزمانية الحسية المرضية ، وتميز فعل الوجود عن فعل المعرفة - هذان الشرطان يتوافران فى الأشياء المتناهية ، دون أية عيالة بالصواب الوضعية التى تنسب هذه . والواقع

أن تسير النظرية الهيجلية عن الروح المطلقة يتم في نفس اللحظة التي يتحقق بها فعل وجود الأشياء المتناهية المركبة .

والاستدلال الألوهي البعدي يحترم تكامل الأشياء المتناهية الباطني ، لأنه لا يتم عن طريق اذابة الموجودات المتناهية ، أو اضمحاء طابع نسبي عليها بأن يجعلها لحظات عابرة في حياة الروح المطلقة . والتقابل الهيجلي بين المطلق والنسبي لا ينفصل عن واحدته الجدلية ، ولا يمكن أن يتحول الى مذهب في الألوهية يتسم باليقظة الفلسفية . وليس الطابع الوهمي الظلال ، الزائف ، السلبي للأشياء المتناهية ، بل وجودها الحقيقي الفعلي ، وفعلها الايجابي في الوجود ، هما اللذان يقودان العقل الانساني الى حقيقة وجود الله . فلا حاجة بنا الى اضمحاء الطابع النسبي على العالم المتناهي ، وتهريبه داخل الروح المطلقة بوصفها وجوده الحقيقي الوحيد ، في اللحظة التي نعترف فيها اعترافا أكيدا بطريقة الوجود المعلولة المركبة بوصفها الوجود الفعلي الاصيل المتميز للأشياء المحدودة . وبدلا من احوالها الى صورتها النسبية كتعينات للمطلق ، يمكن أن تشير هذه الأشياء - عن طريق العلية - الى مصدرها المستقل الموجود . وبين هذه اناوحدة النسبية ، والاشارة العلية ، تقف جميع الاختلافات التي يعترف بها هيجل نفسه بين نظرية الروح المطلقة وبين وجود الله وفعله العلي .

٤ - فلسفة التاريخ بوصفها فلسفة الالهية

مفهوم هيجل للتاريخ فلسفي بمعنى مزدوج ، فليس التاريخ دراسة تجريبية للأحداث الانسانية ، ولكنه اعادة بناء تأملية للكشوف التجريبية ، ومع ذلك فانه لا يتلقى مبادئه التفسيرية من الرحي الالهي ، ومن ثم فانه ليس لاهوتا للتاريخ على طريقة أغسطين وبوسويه . ليست الفلسفة انهيجلية للتاريخ تناولا تجريبيا أو لاهوتيا ، بل هي بالأحرى امتداد للنظرية العامة عن الروح المطلقة في مجال الأحداث الانسانية الزمانية . انها تأمل للنموذج والأهداف التي ينبغي أن تسعى اليها الروح المطلقة في تلك المرحلة الحرجة من تقدمها بعد أن انتظم الوعي الانساني وفقا للأشكال الاجتماعية ، أعنى على هيئة شعب ، ودولة ، وعصر .

ويعترف هيجل بأن معالجته للتاريخ أولية *a priori* بمعنى ثلاثي (٢٨) •
فهى تفترض أن للعملية التاريخية غاية جوهرية وفعلية ، وأن هذه الغاية
تفعل فعلها خلال قانون ضرورى للحوادث ، وأن تلك الغاية ، وهذا القانون
للتاريخ عقليان ، أو من الممكن فهمهما فلسفيا • ومثل هذه النزعة الأولية
لا تعنى أن فيلسوف التاريخ يمكن أن يترخص مع البحث الزائف ، أو الحكم
المتعسف ، أو التحيز الذاتى الخائض الذى يستند الى انهوى الشخصى •
وأيا كان الأمر ، فهناك تحيز عن حقيقة التاريخ لا يستطيع الفيلسوف
استبعاده دون أن يسئ أيضا الى وظيفته الخاصة • بيد أن مهمة وضع
الطبيعة الفعلية للعملية التاريخية ، ونموذجها وهدفها – تتجاوز مقدرة
المؤرخ ، بل مقدرة فيلسوف التاريخ الذى يقدم على انجاز مهمته دون أن
يتجهز بالمنطق الهيجل • وفلسفة هيجل فى التاريخ أولية بمعنى أنها تعتمد
فى حقيقتها واقناعها البرهانى على المنطق الأساسى للروح المطلقة •

وتتخذ نظرية العقل المطلق فى التاريخ هيئة « الفلسفة الالهية »
ورتيبتها •

« ان طموحنا العقلى يهدف الى معرفة « ما انتوته » الحكمة السرمدية ،
وما « أنجزته » فعلا ، بنشاطها الدينامى فى العالم ، فى ملكوت الطبيعة وملكوت
الروح معا • ومن هذه الناحية ، يعد منهجنا فلسفة الهية ، وتبريرا لله ،
وهو التبرير الذى حاوله ليبنتس من الناحية الميتافيزيقية ، بطريقته حين
لجأ الى المقولات المجردة اللامتعينة » (٢٩) •

رقد أخفق ليبنتس فى نهاية الأمر ، لأنه جعل وجود الله متميزا عن
العملية التاريخية ، وعن التناهى ، والشر ، والخطأ فى التاريخ • أما الروح
المطلقة – كما تصورها هيجل – فلا تحوم فوق التاريخ ، وفوق الضعف
المتناهى فحسب ، بل انها تحيا وتنمو بواسطتهما • وفى نظرية العناية
الالهية ، يدرك العقل الدينى هذه الحقيقة ادراكا غامضا ، ولكنه يسئ تأويلها
بإستبقائه لعلو الله اللامشروط وحرية • والانتقال من اللاهوت الى الفلسفة
الالهية للتاريخ معناه أولا النظر الى العملية التاريخية على أنها التحقق
الذاتى للروح المطلقة عن طريق الوعى الانسانى والحياة الاجتماعية •

وليس التاريخ - من المنظور الفلسفى - ترجمة ذاتية للاله ، بل ترجمة ذاتية للروح المطلقة . وعلى ذلك ، ليست فلسفة هيغل عن انتاريخ فلسفة الالهية بالمعنى الحرفى ، أو تبريرا للاله ، ولكنها فلسفة فى انفس الالهية (pneumato-dicy) أو تبرير للروح المطلقة فى نموها الطبيعى والتاريخى .

ومن الممكن أن نلمس نتائج هذه النظرة الى التاريخ فى المشكلات الخاصة بالحرية ، والشر ، والزمان . وكان هيغل يريد أن يعرض التاريخ بوصفه نموا للحرية دون أن يضحى بصرامة علمه البرهائى ، ومن ثم فانه يعيد تعريف الحرية - متفقا مع اسبينوزا - بأنها تتألف من التعيين الذاتى الضرورى للتصور المطلق . والعملية التاريخية تعلى من شأن الحرية ، بالمعنى الهيكل الخاص القائل بأن الصيرورة التاريخية تحكمها من الداخل تماما القوانين الضرورية للروح المطلقة ، وبأن هذه الصيرورة تتجه نحو التحقيق الفعلى لماهية الروح . هذا النوع من الحرية هو التلقائية الباطنة للعقل المطلق فى أثناء تلبيتها لمطالب طبيعتها دون معوقات أجنبية . والأفعال التاريخية ينفذها الأفراد الانسانيون ، بيد أن هؤلاء لا يتمتعون بأية فعالية تاريخية الا بوصفهم أدوات حية للروح الانلماهية ، وضحايا لا حول لهم ولا قوة لمرها . وبينما يسعى الأفراد وراء مصالحهم الخاصة فى تحمس شديد ، يتحدد الجوهر الحقيقى للتاريخ وفق ضرورة كاملة وبصورة نافذة بواسطة الروح العاقلة . ومازال هذا المفهوم للحرية يسمح بفلسفة برهانية عن انتاريخ ، لانه يستند الى الضرورات التلقائية للمطلق ، لا الى الاختيار الحر الالهى والانسانى .

وتبرر فلسفة الروح المطلقة تطور هذه الروح فى العالم ، ولاسيما بالنسبة لحضور الشر . ويتخذ هيغل نقطة انطلاقه من عبارة نيشلر قال فيها ان تاريخ العالم هو محكمة العالم القضائية ، فيقدم مبدأ لتبرير كل حدث تاريخى (٣٠) . فلو سلم المرء جدلا بأن تاريخ العالم هو نفسه تحقيق الروح المطلقة لذاتها ، لكان كل حدث مظهرا من مظاهر العملية الكلية . وهنا نحكم على الوقائع التاريخية بأنها «راحل فى مسيرة المطلق ، وهذا الحكم هو نفسه تبريرها ، أو على الأقل تبريرها الجزئى ، اذ أن دلالتها الباطنة هى أن تسهم بنصيب ما فى تطور العقل اللامتناهى فى جدله انتاريخى .

بيد أن التبرير لا يكون أبدا دفعا كاملا عن حدث ما ، وذلك بسبب طبيعته الجزئية ، ذات الجانب الواحد ، وإسهامه الجزئي الوحيد فى التحقيق الفعلى للحرية . وهيجل لا يريد أن تعنى فلسفة الروح المطلقة تخليا عن المعايير الأخلاقية ، بل استخدامها استخداما أشد صرامة ، وأكثر شمولاً . أما التبرير الكامل فينتهى الى العملية التاريخية ككل ، وفى هذا الحكم تتحقق المصالحة مع نقائص تجربتنا التاريخية وأخطائها وشروطها جميعا . فهى جميعا مظاهر للتناهى ، ولحظات سلبية فى النمو الديالكتيكي للعقل . وفلسفة الالهيات القديمة ، تتحول بين يدي هيجل الى فلسفة للتاريخ ، لأن هذه الفلسفة الأخيرة تضع مكان التعارض بين الله والشر الأخلاقي ، كلا يتم فى داخله تبرير الشر بوصفه حدثا عارضا فى التطور الزمانى للمطلق .

ويجرى على الزمان تحول مشابه داخل هذه النظرة المطلقة الى التاريخ . وما يضمن يقين الحكم انفسى على التاريخ واكتماله معرفتنا بأن العقل اللامتناهى هادف وأن غرضه قد تحقق فعلا ، ولم يعد مجرد نية . ومع ذلك يعتقد هيجل أيضا أن التقدم الحقيقى يتم فى مجدل الروح الانسانية ، المتميزة عن الطبيعة ، ومن ثم فإن الحوادث الزمنية تدخل فى نطاق العملية الأصلية لتحقيق الحطة الالهية . وهنا أيضا يلتقى - على المستوى التاريخى - بتلك المشكلة الباقية ، وهى كيف يجمع فى تركيب له معنى بين الوجود الفعلى الكامل للروح المطلقة وبين تطورها بوصفها تجربتنا التاريخية ؟ « الغرض النهائى للعالم قد تحقق ، وإن يكن بسبيله الى تحقيق نفسه دائما وأبدا . . انه ليس بحاجة الى انتظارنا ، بل هو ضمنيا وبالوجود الفعلى التام ، قد تحقق » (٣١) . واهتمامنا وعواطفنا بوصفنا فاعلين متناهين تتغذى على وهم أن الحطة التاريخية لم تتحقق بعد . أما بالنسبة لفيلسوف التاريخ الذى يعتنق نظرية هيجل ، فإن مقصد السعى التاريخى حاضر حضورا فعليا تاما فى نفس الوقت الذى يسعى فيه الى تحقيق نفسه من خلال الحوادث الناقصة .

وبعد أن استبدل هيجل باله التاريخ التاريخ نفسه بوصفه الروح

المطلقة على هيئة الوعي الزمانى والاشكال الاجتماعية ، كان عليه أن يقبل المفارقات المترتبة على ذلك . فالفاعل الإنسانى حر ومبرر ، ومع ذلك فهو أيضا ضحية فعله ، الزمان شئ حقيقى ، ولكنه وهم أيضا ، التاريخ يتقدم تقدما حقيقيا ، وان تكن مهمته قد أنجزت فعلا ، فى الوجود والنية على السواء . وسواء أكانت هذه التقارير تعبيرا عن التركيب الجملى للواقع الفعلى فى بعده الزمانى ، أم كانت مجرد نتائج مريرة - بالنسبة للتاريخ - لتصور منطقى متفجر ، فأمر يتوقف على التقدير المسبق لنظرية الروح المطلقة ، لأنها ليست الا ثمارا لها . ومهما يكن من أمر ، فان فلسفة هيجل فى التاريخ ، ليست الا فلسفة الهية ودفاعا عن العناية الالهية بهذا المعنى وحده ، وهو أن العدالة ومعرفة الغيب الثنتين دافع عنهما صفتان للروح المطلقة فى تجليها الزمانى .

٥ - من الدين الى الفلسفة

وصف هيجل الدين اليونانى فى احدى مقطوعاته المبكرة ، بأنه راحة الخيال الجميل الحر ، وهى تنثر الزهور على الحجاب الذى لا سبيل الى النفاذ منه الذى يخفى الالهية عن عيوننا . ومع أنه قد وضع المسيحية فيما بعد (أو أعاد وضعها فلسفيا على يديه) فى مرتبة أعلى من الدين اليونانى ، الا أنه لم يتحول عن رأيه فى أن وجهة النظر الدينية تفشل أساسا فى اإمالة اللثام الذى يحجب طبيعة الالهية . ان فلسفة وحدها هى التى تستطيع النفاذ والنظر الى الالهية فى روعة صورتها الوجودية . ذلك أن الفكر الفلسفى وحده هو الذى يدرك المطلق بوصفه روحا خالصا بحيث يعمل على اتوفيق فى داخل ذاته بين الثنائيات جميعا . بين التصور المجرد والوجود ، وبين التناهى واللامتناهى ، بين التغير الزمانى ، والوجود الأبدى .

ويفسر هيجل - فى مذهبه الناضج - الانقضاء الفلسفى للنظرة الدينية وفقا لخطين رئيسيين : فمن الناحية الظاهرية (الفينومينولوجية) ، أو بالنسبة للتجربة الانسانية ، نجد مفتاحه الرئيسى فى عبارة «موت الاله» ،

ومن الناحية الوجودية (الانطولوجية) ، أو بالإشارة الى المراحل المذهبية للتصور المطلق ، يصوغ هذا الرأى بوصفه مشكلة اعطاء تعبير صورى متكافئ مع مضمون الوجود المطلق .

ولا يمل هيغل من تأمل ذلك السطر الشهير من ترنيمة لوثر التى يعلن فيها رسالة الجمعة الحزينة بأن الاله قد مات (٣٢) . وهو ينمى هذا الموضوع المتواتر على ثلاثة مستويات من المعنى : الحضارى ، والجللى ، والنظرى . والمعنى الحضارى لموت الاله هو أن الايمان الفعال بالله قد أخذ يتلاشى من العالم الغربى . ويشير هيغل الى سيادة البواعث الاقتصادية فى المجتمع الحديث ، والى الاستخفاف العام بالأدلة على وجود الله ، وفوق هذا كله - الى الطريقة التى عزل بها التقويون والمؤلهة الله عن العالم . انفسق يهبط سريعا على حضارة الغرب التى قامت على المسيحية ، وهى الحضارة نفسها التى جعلت فكرة الاله مجردة ، خالية من الفعالية ، خاوية من الواقع . وفى المواضيع التى مازال الاعتقاد فى الله يحوم فوق الرؤوس ، ينظر الى الله على أنه اله غريب تماما عن المناطق العينية التى تستقر فيها مصالحنا جميعا . هذا النفي للاله من عالم التجربة هو أصل محنتنا الحضارية ، واحساسنا باليأس وانضياع والعبت، على حد تعبير نيتشه وبعض الوجوديين المتأخرين .

ويحاول هيغل - على أساس حدوده الجدلية - أن يصفى طابعا دنيويا على الانجيل المسيحى الذى يعلن ما ينطوى عليه الألم والموت من قيمة خلاقة . والتقدير المسيحى لموت الاله على الصليب يعنى - وفقا للتفسير الفلسفى - أن العملية الجدلية تتضمن دائما اللحظة المضادة التى تتألف من السلب والانفصال والاعتراب عن انذات ، وأن النتيجة تكون دائما صورة أكثر ثراء من صور الحياة . غير أن ما يقصره اللاهوت المسيحى على المسيح ، يبسطه هيغل ليشمل القانون الجوهرى للمطلق ، وموت الاله احساس دينى غامض يسبق الحقيقة الفلسفية القائلة بأنه لا مندوحة للروح المطلقة عن معاناة الاعتراب الذاتى ، والخروج على هيئة صور متناهية قبل أن تحقق امتلاكها التام لذاتها .

والمعنى الأساسى لموت الآله هو أنه لا مفر من أن يتخلى إله الدين فى النهاية للمطلق الذى تنادى به الفلسفة الهيجلية . أن موت الآله هو جمعة حزينة نظرية - أو هو معنة أصابت الأسس الميتافيزيقية لمذهب الألوهية الفلسفى والدينى على السواء - والبعث الذى تبشر به تلك الجمعة الحزينة هو الحياة الجديدة التى تشع من مذهب هيجل النظرى . وعلى العقل الإنسانى أن يجتاز مرحلة الاعتقاد فى إله شخصى متعال ، متجها صوب فلسفة الروح المطلقة ، هناك حيث يتم استيعاب الحياة الإنسانية فى انكسار الإلهى . وهذا التجاوز للموقف الإلهى كامن فى حركة المطلق الجدلية ذاتها ، حيث أنها لا تستطيع أن تستكمل عودتها إلى نفسها من خلال الوعى الإنسانى ، ما دام هذا الوعى يصر على الاحتفاظ بالمسافة التاليفية بين الله والإنسان .

ولا تغلق دائرة التطور الحيوى تماما حتى يدرك الناس أن المعرفة المطلقة « ليست هى مجرد حدسنا عن الإلهى ، بل هى الحدس الذاتى (للروح) الانهية ... الروح حين تعرف نفسها على هيئة الروح » ، وبالتالى ، حتى يتغلب الناس على نفورهم الألوهى من التوحيد الديالكتيكى بين المتناهى واللامتناهى (٣٣) . الفلسفة الهيجلية هى وحدها التى تحتوى على هذه المعرفة المطلقة فى صورتها العلمية الصحيحة ، لأنها هى وحدها التى توحد أسمى معرفة للإنسان « عن » المطلق ، بمعرفة الروح المطلقة الكاملة « بذاتها » . وما دام مذهب الألوهية يحول دون توحيد الوعى بموضوعه الأسمى ، ينبغى للفلسفة أن تنظر إلى الله بوصفه قد مات إلى الأبد ، وأن تبحث عن الوجود الفعلى الحى فى انذات المطلقة الواحدة ، أو فى الكل الروحى الذى يجمع بين الوجودين المتناهى واللامتناهى . وحينئذ يتلقى الدافع الدينى للعلو على الذات تفسيراً باطنياً خاصاً ، وتحقيقاً منزهاً عن أوهام التميز الشخصى الذى يضعه مذهب الألوهية .

ومن الممكن الوصول إلى هذه النتيجة نفسها فى حدود المذهب الجدلى . فالمرحلة العليا من مجهود الروح لاستعادة نفسها هى الفن والدين والفلسفة (٣٤) . وهى تؤلف الثلاثى الأخير الذى يصعد إليه الفن والدين، ليتحوّل إلى مذهب فلسفى . ويتألف الاتفاق بين هذه المجالات الثلاثة من

أنها تحتوى على مضمون واحد ، وتستهدف هدفا واحدا هو : الروح المطلقة فى أسمى مراتب وجودها الفعلى . وعلى الرغم من مضمونها المشترك فإنها تتباين تبائنا حادا ، وتترتب ترتيبا تصاعديا وفق صورتها أو طريقتها فى تجسيد المطلق . فالن يحاول التعبير عنه فى صورة حسية ، على حين يستخدم الدين شعور التقوى ، والفكر التمثيلى الذى يلجأ الى الصور . وهذه الوسائل تحتل مرتبة أدنى فى فهم المطلق والتعبير عنه ، ومن ثم فهى أقل شأنًا من الفلسفة . وهذه الأخيرة تبنى على الفن والدين ، ولكنها تحولهما أيضا وفق مفهومها السائد عن الروح . والفلسفة وحدها هى التى تدرك المطلق فى صورته المتكافئة تماما على هيئة أفكار الخالص أو التصور العقلى ، ففيها يتحد شكل المطلق ومضمونه تمام الاتحاد . وما يصوره العقل الفنى والعقل الدينى على نحو رمزى محتجب يتجلى عن طريق الفلسفة فى طبيعته الحقة . والمذهب الفلسفى القائل بأن المطلق هو الروح الحية الوحيدة والوجود الحقيقى ، هو وحده الذى يسد الفجوة بين الشكل والمضمون ، وهو الذى يؤكد لنا أن المطلق يتخذ وجوده فى الفكر ومن خلاله ، وأن الروح المطلقة هى ذاتنا الحقة .

ولا يذهب هيكل الى مجرد القول بأن الدين يستخدم التشبيه لتوصيل أفكاره ، وانما يعتقد أن ثمة هوية كاملة فى المضمون بين الدين (بما فى ذلك أعلى حالاته وهى المسيحية) وبين انفسفة . والمسيحية بوصفها دين الوحي لا تستخدم التشبيه لنقل معرفة متميزة تتجاوز - الى حد ما - فى شطر منها نطاق العقل الفلسفى ، بل على النقيض من ذلك ، المسيحية نفسها طريقة مجازية للتعبير عن الحقيقة انفسفية الفريدة ، ولا شئ غير ذلك . والدين - فى كل المستويات - ميتافيزيقا ظاهرية معلنة لجمهور الناس الذين لا يستطيعون فهم التصورات الفلسفية المجردة ، وانما يحتاجون الى مضمون الفلسفة فى صورة سائفة ، وان تكون ناقصة أساسا .

وفلسفة الدين تقوم بعملية تعرية لصعود الروح الاندىنى الى الله ، بحيث تكشف عن أن جوهرها كله عبارة عن علاقة باطنة بين التعين المتناهى للروح المطلقة وبين مجموعها الحى . وموقف هيكل من الدين ، وعلى الأخص من

المسيحية - يتوقف على ما اذا كان يخضع طوعية للتحويل المقترح أو لا يخضع . وكلما اشتدت مقاومته للتنقية الجدلية ، كان التنافر على أشده بين الدين والفلسفة . والواقع أن ما يدمجه هيكل في مذهبه هو نظرة فلسفية تنوب عن المسيحية ، أو طريقة مجازية لاستخدام المصطلحات العقائدية للتعبير عن تصورات المذهبية الخاصة . وعلى سبيل المثال ، يسمح للشخصية الالهية بالوجود ، ولكن بشرط أن تدل على الروح العينية الكلية في النزعة الواحدة الجدلية . والحلق يعامل على أنه تمثل رمزي للانتاج الأبدى للأفكار - الصور ، وللمضامين المادية ، وعلى أنه انطريقة الشائعة التي تقرر أن المطلق أراد العالم بأن أصبح هو هذا العالم . وشيعة الحب توحد بين المتناهي والروح اللامتناهية ، غير أن الروح اللامتناهية هي نفسها مجموعة الفاعلين المتناهيين في هويتهم الجدلية .

ولعل أضخم حجر عثرة في سبيل إعادة التفسير الفلسفي للدين بصورة كاملة ، هو إيمان العقل الديني العنيد بالله . وهذا العناد مقرون بعناد الكائنات المتناهية فيما يتعلق بوجودها الفعلي المتميز انذى لا يقبل الاحالة الى شئ غيره . وكلما أكد الفرد المتناهي طبيعته التي لا تقبل الرد ، ولا هويته بالوجود الفعلي الخاص ، بقى على مستوى الدين الذى لم يخضع للتنقية ، وعلى مستوى مذهب الالهية الذى لم يشيد من جديد . فليس الله أكثر من نسخة دينية غير متكافئة مع المطلق ، أو هو الطريقة التي يتمثل بها العقل المتناهي صورة المطلق وعلائته الخاصة به . ويتطلب الانتقال من الدين الى الفلسفة أن يتخلى المرء عن أى دعوى بأن نظرية الاله المتعالى الخالق الحر صادقة من حيث الشكل والمضمون على السواء دون قيد أو شرط . ولما كان مصير مذهبه كله قد وضع فى كفة الميزان ، فانا نستطيع أن نفهم لماذا يحرص هيكل هذا الحرص الشديد على اثبات أن الله هو التعبير الرمزي عن الروح المطلقة ، من حيث ان العقل المتناهي لم يبلغ بعد القمة الفلسفية للمعرفة العقلية أو الواحدة الجدلية التي يشرف منها على النسبي والمطلق .

وينكر هيغل في كثير من الأحيان أن فلسفته مذهب في شمول الألوهية pantheistic. فهو يفرق بين مذهب مبتذل في شمول الألوهية ، ومذهب أكثر تدقيقا (٣٥) . أما النمط الشعبي من مذهب شمول الألوهية فيوحد ببساطة بين الله والعالم التجريبي للأشياء مأخوذة في وجودها العادي . ويسخر هيغل من هذا الموقف ويسميه "all-godism" لأنه يؤله الأشياء المتناهية دون أن يربطها أولا بالطلق . أما فيما يتعلق بمذهب اسبينوزا والمثاليين الألمان الفلسفي في شمول الألوهية ، فينتقد هيغل الطريقة التي يوحد بها بين المطلق والأشياء المتناهية . ولا يثار اعتراضه بسبب توحيد هؤلاء بين العالم المتناهي والمطلق ، بل بسبب الطريقة التي يفسرون بها هذا انتوحيد . ولما لم يكن بين أسلافه من فهم المطلق على أنه روح تتطور وفقا للديالكتيك ، فانهم لم يقدموا الا تفسيراً سكونياً لاتحاده بالأشياء المتناهية ، ولحرفتنا به . ويعارض هيغل مذهب شمول الألوهية بوصفه هوية سكونية لا جدلية بين العالم والمطلق ، وبوصفه مشجعا لايمان حدسي خالص بالمطلق . وفضلا عن ذلك ، يستبقى مذهب شمول الألوهية كثيرا من مقدمات مذهب الألوهية عن الله والعالم بحيث لاتسمح هذه المقدمات لهيغل بقوله عنوانا لمذهبه . ذلك أن نزعتة الواحدة عن الروح المطلقة وهويتها الجدلية بالأشياء المتناهية بوصفها تعينات جزئية للحياة اللامتناهية نفسها - تعد موقفا متميزا . وهي تفترق عن مذهب الألوهية افتراقا أشد جذريه عن الأشكال المبتذلة والفلسفية من مذهب شمول الألوهية .

ولكن هل تتمتع الروح المطلقة بكمال الوعى، بعزل عن المجاهدات الواعية للروح المتناهية ؟ هذه قضية لم يتناولها هيغل بالتوضيح (٣٦) . والسبب الذى يدفعها الى تعيين نفسها فى أشكال متناهية يرجع الى حاجة الروح اللامتناهية الى تحقيق وعيها من خلال التأمل العقل الانسانى . والرعى المتناهي الذى ينمو فى جميع أشكاله الحضارية والاجتماعية والعلمية ، يقدم المادة لتحقيق الروح المطلقة ، فهو الأداة الحية التى تدرك بها الروح اللامتناهية طبيعتها بوصفها فكرا عقليا . ويتحقق الوجود الفعل المذهبي التأمل للمطلق فى النمو الهادف ومن خلاله ، وفى طموح الوعى الانسانى

الى تجاوز وضعه المتناهى الحالى ومن خلاله . ومع ذلك ، فالمطلق يمتلك منذ الأزل طبيعته الخاصة امتلاكاً تاماً بوصفها فكراً خالصاً .

ويحاول هيجل فى تصور الروح المطلقة على حدة أن يضم الى وصف أرسطو للمحرك الأول بأنه فكر خالص. يفكر فى نفسه بفعل أزل مكثف بذاته - أن يضم اليه التوكيد المثالى الحديث على محايدة العملية الحية كلها للمطلق . بل انه لا يتورع عن الاهابة بعقيدة التثليث المسيحية التى يفسرها على أنها توحيد بين التوليد الأزل للكلمة وبين الخلق الزمانى للعالم المتناهى . ولكنه يخفق فى تقديم أسس معقولة لاستبعاد الاستدلال العنيد المترتب على ذلك بأن عضوا من التركيب المقترح بين الأبدى والزمانى سطحي ووسمى . فاما أن يكون للوعى الأبدى وجود فعلى كاف فى حد ذاته ، فيعزو العملية الزمانية للطبيعة والانسان الى تلاعب وهمى للأشكال ، أو أن يكون هناك رد كامل للمطلق الى الروح الانسانية التى تتمتع وحدها فى بيئتها الطبيعية بالوجود الفعلى الحقيقى . وعلى هذه المحرجة بين نزعة مطلقة للروح اللامتناهية فى مقابل نزعة مطلقة عن الانسان - فى - الطبيعة - يتحطم المذهب الهيجلى ويتناثر شظايا . وقصة هذا الانهيار هى نفسها تاريخ مشكلة الله فى القرن والرابع قرن الأخيرين .

ولقد كانت المفارقة التى اتسم بها التفكير اللاحق لهيجل عن الله ، هى الظهور السريع للفلسفات الملحدة ، والمتناهى ، والشخصانية . ولما كانت هذه الحركات الجديدة قد جاءت فى أعقاب نزعة مثالية مجدت الالهى واللامتناهى واللاشخصى ، فيبدو أنها تنطوى على انقلاب تام فى الاتجاه السابق ، وأنها تضرب بحق - مثلاً أصيلاً على الانفصال التاريخى . وأياً كان الأمر ، فإن الفحص الدقيق يكشف عن أن هذه المفهومات الجديدة تعتمد فى شطر منها على حركات عقلية أخرى ظهرت فى القرن انتاسع عشر ، وتعتمد فى شطر آخر على تطوير بعض النغمات المتصارعة فى فكر هيجل نفسه . فالجناح اليسارى من الهيجليين قد شجعه بكل تأكيد الأزواج الذى أحاط بالوجود الفعلى للمطلق على استبعاد الروح المطلقة ، وعلى اضعاف طابع المطلق على الطبيعة الانسانية وعلى الحياة الاجتماعية . وقامت النزعة الملحدة أيضاً رداً على تهديد القيم الانسانية العادية الذى ينطوى عليه تحليل هيجل

للمزمان والتناهي . وكذلك نجد بذرة الاله المتناهي الحاض للصيرورة متضمنة
فى نظرية هيجل عن « عملية – حياة » المطلق ، حتى وان تطلبت لازدهارها
تربة الفكر التطورى . ولقد أثر هيجل – بما أثاره من معارضة – فى التوكيد
الذى جاء بعده على تناول ايمانى الله ، وعلى العلاقات الوجودية انشخصية
الحرّة بين الله والانسان . والواقع أن تلك النقلة التى قام بها من الله الى
الروح المطلقة قد طفت على ما يزيد عن قرن من البحث فى مشكلة الله
والانسان ، حتى وان عزا خلفاؤه الى الله فى كثير من الاحيان نتائج نزعت
المطلقة فى النظر الى الروح .

الفصل الثامن ظهور الإلحاد

للإلحاد تاريخ طويل حافل، فهو أحد الامكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الإنسان باستمرار حين يهتم بوضع تفسير عام للكون . ومع ذلك فإن وجهة النظر هذه من أكثر وجهات النظر ا لاثنا من التعريف، لأن لها في العادة دلالة نسبية . وربما كان أوسع معنى يعزى الى الإلحاد هو أنه انكار للتصور السائد عن الله أو عن الالهى . ولكن لما كان هذا التصور يمكن أن ينتقل من عصر الى آخر ، لم يكن من المستبعد أن تكون ثمة نقلة مناظرة في معنى الإلحاد . فأحيانا يتأثر الملحد النسبى خفية بادراك أن النظرة الشائعة عن الله غير جديرة بالدلالة على أعلى قيمة ؛ أو بأنها تستتبع نتائج تجربته ، ولا تتفق واحساسه بالكرامة الإنسانية . مثل هذا الموقف لا يبتعد كثيرا عن مذهب نقدى في الألوهية يعيد بناءها ، ويحاول أن يستبدل بالنظرة المضللة عن الله نظرة أخرى متكافئة نسبيا . صحيح أن كلمة « ملحد » قد أطلقت على « انكساجوراس » لأنه انتقد الفكرة الدينية اليونانية عن الآلهة ، وأطلقت على الآباء المسيحيين الأوائل لهجومهم على تعدد الآلهة الوثني ، وعلى اسبينوزا الذي ربط بين الله والعلم على نحو غير تقليدى . غير أن استخدام هذه الكلمة في مثل تلك المواقف لم يكن مناسبا ، لأنها تتعلق بمسألة النزاع بين التصورات المختلفة عن الله ولا تنطوى على انكار تام لئله .

ومهما يكن من أمر فقد بذلت محاولات تاريخية لوضع نمط مطلق صريح من الإلحاد ، واستبعاد الاله أيا كان شكل المذهب المقترح . ومن المفيد في دراسة هذه المحاولات أن نلجأ الى التفرقة بين مقصد الفيلسوف في اقامة

مذهب الحادى مطلق ، والمدى الفعلى الذى يصل اليه رفضه للاله . نعل
الرغم من أن الملحد المطلق يهدف من حيث المبدأ - الى نقض كل نظرية
عن الله ، الا أن نقده يستند فى الواقع على النظر فى عدد قليل من النظريات
البارزة عن الله التى احتلت مكان الصدارة فى أثناء حياته . وهذا الفصل
من الكتاب يتناول جماعة من المفكرين اللاحقين على هيجل الذين عقدوا عزمهم
على تقويض تصور الله على نحو حاسم ، وبذلك يضمّنون اقامة مذهب الحادى
مطلق . أما المدى الذى يتحدد فيه هذا الهدف الطموح وينحصر فعلا نتيجة
للمناخ الخاص الذى يشيعه المذهبان : التجريبي والمثالية المطلقة ، فيمثل
هامش انتفاوت بين النية التى تهدف الى وضع نقد شامل عن الله وبين
الانجاز الفعلى لهذا النقد ؛ وبالتالي يمثل الفرصة المتاحة لنظر جديد الى تلك
القضايا .

وقد شهد القرن انتاسع عشر مولد مذهب فى الاحاد - مذهب كامل
التكوين يرمى الى استبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا المتواضع
عليها^(١) . وكان من النادر - فيما سبق من عصور - أن يعتنق الاحاد علانية
مفكرون بارزون ، اذ كان ينظر اليه على أنه موقف هدام . أما فى الفترة
التي أعقبت هيجل فقد اعتنقه جهارا نهارا عدد من زعماء الفكر الذين أضفوا
عليه نوعا من التوقير الذهنى ، بل من التداول الشعبى أيضا . وقد نجحوا
فى هذا بأن ربطوا بين الاحاد وبين بعض الاتجاهات الرئيسية فى حياتنا
العلمية والثقافية والأخلاقية . وبدلا من أن يبقى الاحاد موقفا سلبيا عقيما
اضحى مقوما بناء من مقومات الاتجاه العلمى الانسانى فى المجتمع الحديث .
ومن الجلى أن مثل هذا الانقلاب فى الاوضاع لم يكن من صنع حفنة قليلة
من الفلاسفة ، بل اننا لتجد داخل اآثرات الفلسفى نفسه تمهيدات طويلة
المدى للاحاد فى بعض جوانب مذهب الشك وعصر التنوير وغيرهما من
التيارات . وكانت هناك أيضا ظروف مشجعة قوية فى المجالات العلمية
وانثقافية والاجتماعية . ومع ذلك فقد اقتضى الأمر اسهامات متخصصة
من طائفة الفلاسفة لتفسير اتجاهات الميادين الأخرى ، ووضع أساس نظرى
مفصل للاحاد .

وما تتمتع به النظرة الاحادية من جاذبية راهنة ليست نتيجة لمذهب
واحد ضخم ، بل جاءت بتأثير التقاء عدد من الفلسفات . فعلى اأرغم من

وجود خلافات حادة بين هذه الفلسفات على قضايا أخرى ، الا أنها تلتقى جميعا فى النظر الى الاتحاد المطلق على أنه نظرية محررة سواء فى مجال البحث النظرى أو فى مجال تصريف الشئون العملية . وتشتبك جميعا فى رجوعها الى البواعث السائدة فى النزعتين الانسانية والطبيعية للدفاع عن الاعتقاد القائل بأن الله غير موجود . ومع ذلك فان كل مفكر من المفكرين الملحدين يعرض موقفه بنبرة فريدة . وفويرباخ يدين المطلق الهيجلى باسم النزعة الانسانية ، داعيا كل أنصار طريقتنا الحسية المتناهية فى الوجود الى ازالة الله بوصفه مبدأ محطما للتكامل . ويركز ماركس على التضاد الضرورى بين الاعتقاد فى الله والتحكم الفعال فى قوى الطبيعة والمجتمع . وعند نيتشه تجتمع المضامين الأنطولوجية للنظرية التطورية بمجموعة باطنة تماما من القيم الأخلاقية بحيث يتخذ مذهب الزاوية هيئة المذهب اللاواقعى اللااخلاقى فى أساسه . أما ديوى ومدرسة النزعة انطبيعية الأمريكية فيقسمان اسبابا منهجية وميتافيزيقية لتحويل الاهتمام والطاقة عن أى مجال وهمى يقع فيما وراء الطبيعة ، والتركيز على مهام هذا العالم وأهدافه . وفيما عدا هذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة التى اخترناها للتحليل فى هذا الفصل ، ينبغي للمرء أن يعترف أيضا بما أسهم به فى هذه القضية المشتركة كل من كونت ، والجناح الاحادى من الوجودية ، والوضعية المنطقية .

١ - « تانيس » فويرباخ للمطلق الهيجلى

ادخل هيجل - قبل وفاته بأعوام قلائل - فى عداد تلاميذه ببرلين شابا كان لاهوتيا سابقا يدعى لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) . وكان فويرباخ قد تحول الى هيجل عام ١٨٢٤ حين خاب ظنه نتيجة لضروب التوفيق التى سعى اليها لاهوتيون من أمثال شليرماخر - بين الحرية الانسانية والتبعية لله ، بين قوانين العقل ومطالب الايمان . ولم يستطع فويرباخ أن يجد - حتى عند زعيم المثالية الألمانية - حلا مرضيا لهذه التوترات . وانواق ، أنه كلما استمع الى هيجل وهو يتحدث عن تمينات الفكرة المطلقة فى الواقع الانسانى ، ازداد تعجبا عن كيفية التوفيق بين هذه النظرة المثالية للانسان ، وبين ما تقرره البيولوجيا والفزياء عن الانسان . وعن ذلك المزاج المتشكك العميق الذى تولد عن هذا المأزق وضع فويرباخ تدريجيا فلسفة رأى أنها أكثر تمشيا مع انروح العلمية فى

عن الانسان . ومن ذلك المزاج المتشكك العميق الذى تولد عن هذا المازق ، وضع فويرباخ تدريجيا فلسفة رأى أنها أكثر تمشيا مع الروح العلمية فى القرن التاسع عشر ، وان تكن لهذا السبب نفسه شديدة الانتقاد أيضا للاهوت المسيحى والفلسفة الهيجلية .

وأنتج فويرباخ فى الفترة القصيرة التى تمتد بين عامى ١٨٣٩ و ١٨٤٣ أربعة مؤلفات رئيسية تحدد موقفه من المسيحية ومن الهيجلية ، وتشق فى الوقت نفسه طريقا جديدا للفلسفة فى عصر علمى (٢) . وقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتمى الى موقف يجمع بين النزعة الانسانية والنزعة الطبيعية ؛ ولكنه أضاف شرطا لفتح الطريق أمام النزعة الانسانية الطبيعية هو ازالة اله المسيحية ومطلق هيجل . وإلى طريقة فويرباخ نوضح مشكلة العقل والطبيعة يرجع السبب الرئيسى الذى جعل من الاتحاد سمة مميزة لكثير من النزعات الانسانية والطبيعية خلال الأعوام المائة الماضية . ومع أن هذه السمة النسلبية المميزة قد أخذت بالاجماع فى نهاية الأمر على أنها نقطة بدء صحيحة ، بل بداية لا يتطرق اليها الشك ، الا أنها كانت تعتمد فى صياغتها الأصلية اعتمادا وثيقا على مجموعة خاصة من الصعوبات العقلية التى توارثها الجيل الأول من الهيجليين سواء من اليسار أو من اليمين .

ويتقدم فويرباخ بقضية تاريخية هى أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث هى « تأنيس الاله » . فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الانسانى ، ومذهب شمول الألوهية يفلق الأبواب على الله داخل الطبيعة ؛ والمذهب التجريبي يحكم على الله بمعيار النزعة العملية فى الانسان ؛ وتنظر المثالية الى الله والطبيعة بوصفهما وجهين لكل روحى واحد . ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه « التأنيسى » ، ولكنه يفتقر لسوء الحظ الى الشجاعة التى تدفعه الى النتيجة المحتومة التى تتألف من رد كل ما هو فوق الانسان الى الانسان ، وكل ما هو فوق الطبيعة الى الطبيعة ، وتتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول الى هذا الرد النهائى نتيجة لاحتفاظه بأرواح المطلقة . ويرى فويرباخ أن رسالته الخاصة هى « تأنيس » و « تطبيع » naturalization الروح المطلقة ، بصورة تامة .

وتنفذا لهذا المشروع ، يقبل فويرباخ موقف هيجل الى حد معين ، ثم يقلب العلاقات الجدلية التى سلم بها مؤقتا ، فهو لا يستغنى مثلا عن قبول دعوى هيجل بأنه ذروة تاريخ فلسفة فى الله بأكملها . فمن خلال هذا القبول اللبى (الذى يتابعه عليه بعض أنصار الاتحاد) ، يستطيع فويرباخ أن يتجنب مشكلة عويصة هى مشكلة التعدد الفلسفى من جانب المواقف التى تدعى مقاومة الاندماج فى المذهب الهيجلى ، وبالتالي يستطيع أن ينظر الى نقده لهيجل بوصفه نقدا حاسما لكل طريقة أخرى فى النظر الى الله والانسان والطبيعة . وثمة قضية أخرى يحرص فيها حرصا شديدا على قبول التدليل الهيجلى بوصفه منتجا ، وأعنى بها قضية العلاقة بين الله والروح المطلقة ، ذلك أن قبول هويته الأساسية يمكن فويرباخ من أن يلحق بمذهب الألوهية وبكل شكل من أشكال المسيحية ، المثالب التى سوف يشير إليها فى نظرية المثالية المطلقة .

فإذا افترضنا أن المضمون فى كل من مذهب الألوهية وفلسفة الروح المطلقة شئ واحد ، لزم عن ذلك أن « سر انفسلة النظرية هو اللاهوت (٣) » . وهذه الهوية تعنى - بين يدي هيجل - أن نظرية الله ما هى الا مرحلة تهيئية للنظرية المتحركة : نظرية الروح المطلقة ؛ ولكنها فى الصورة التى يخلعها عليها فويرباخ - تعنى أن هناك على العكس من ذلك اعتمادا جوهريا لنظرية المطلق على الله . وليس المذهب الهيجلى - من الناحيتين التاريخية والتكوينية genetic - أكثر من الملاذ النهائى ، والسند العقلى لمذهب الألوهية ، وللاهوت المسيحى ، أو هو آخر محاولة عظيمة لاستعادة العقيدة المسيحىة تحت قناع فلسفى . ومع أن هيجل يفلح فى ازالة الانفصال بين « واحد » الافلاطونية المحدثة ، وبين العلو الشخصى للاله المسيحى ، الا أنه لا يكف عن محاولة ابتلاع المتناهى فى اللامتناهى ، والانسانى فى طبيعة روحية فائقة على الانسان . وإذا كان هيجل يحط من شأن الزمان والتاريخ والوجود الحسى ، فما ذلك الا علامة على الأصل اللاهوتى الذى يفسد تفكيره .

من الجلى اذن أنه لا محيد عن انتقال بؤرة النقد من المطلق انفسلى الى الاله اللاهوتى ، وإلى أساسه فى الاحتياجات الانسانية ، تمشيا مع مبدأ فويرباخ التكميل وهو أن « سر اللاهوت هو علم الانسان (الأنثروبولوجيا) » .

وهنا يستخدم المنهج النفساني التكويني (أو النشئوي النفساني psychogenetic) ليحطم ما يدعيه اللاهوت المسيحي والفلسفة الألوهية (ويطلق عليهما مجتمعين دائما اسم « اللاهوت ») من أنهما يهتمان بالواقع المستقل . والمنهج النفساني التكويني وسيلة فنية لارجاع نظرية الله الى دوافع معينة . في الطبيعة الانسانية نفسها . ويعتقد العقل الألوهي أنه يتناول المجال الواقعي على حين أنه لا يفعل أكثر من تجسيد التطلعات والصور الانسانية التي تؤلف نسيج الدين تجسيدا موضوعيا . وهكذا يجري فويرباخ حالة مزدوجة : الاحالة الأولى هي رد المثالية المطلقة الى مذهب الألوهية ، والثانية رد مذهب الألوهية الى ميولنا الدينية الذاتية . ورأيه هو أن التفكير النظري في الله أو في الروح المطلقة لا يتفق فحسب مع رغباتنا الذاتية ، بل ان هذا التفكير لا يزيد على كونه « أقنعة » hypostasization لتلك الرغبات .

ويحاول فويرباخ في بحثه عن ماهية الدين - أن يلقي ضوءا على العملية الذهنية التي تقدم المضمون الكامل لنظرية الله . وهو يعترف بأن هيجل كان أول من أضاء الطريق بوجه ساطع حين شرح أدلة وجود الله على أساس السمو الديني للروح . وكانت بذرة النزعة الانسانية الملحدة كامنة في الفلسفة الهيجلية من حيث انها بقيت مزدوجة الدلالة - على نحو غريب - فيما يتعلق بطبيعة الفكر الخالص ، أو الروح التي ينطوي عليها الاستدلال الألوهي والتطلع الديني . وعلى الرغم من أن هيجل نفسه كان يصر على تجاوز الانسان في السير نحو الروح المطلقة الواعية بذاتها ، الا أنه كان يشير أيضا الى التطور التاريخي بوصفه تجلية لماهية الانسانية وحيثتها ، ومحققا لطبيعة الانسان الالهية الكلية . والواقع أن فويرباخ يجدد المضمون الانثروبولوجي للحياة الروحي والتاريخي بالغاء اشارته الى أي شيء يقوم وزاء الماهية الانسانية .

« فإذا قالت الفلسفة الهيجلية القديمة اذن : « العقل هو وحده الحقيقي والموجود فعلا » قالت الفلسفة الجديدة على عكس ذلك : « الانساني هو وحده الحقيقي والموجود الفعلي » . لأن ما هو انساني هو وحده العقلي : الانسان مقياس العقل . » (المطلق) بالنسبة للانسان هو طبيعته الخاصة (٤) -

وسيتعلم ماركس من فويرباخ درس التوحيد لا بين ذروة الوعي الذاتى والروح المطلقة ، بل بين هذه الذروة والوعي الاجتماعى للبشر . ذلك ان الطبيعة الانسانية لم تخلق للاندراج فى سياق أغنى منها ، بل هى بالنسبة لفويرباخ انكائن الأعلى تحقفا فى الوجود *ens realissimum* ، أى أعلى ما يمكن أن يصل اليه الوجود ، وأصلب قاعدة لكل تفلسف .

يستطيع فويرباخ اذن بهذا المعيار ، أن يفسر الدين والله بالرجوع الى الطبيعة الانسانية وميولها ؛ فاذن ما يميز الانسان عن الحيوان هو قدرته على أن يدرك بتفكيره ، لا الفرد وحده ، بل النوع بأكمله . وعقل الانسان ملئ بطبيعته الجوهرية الخاصة الى درجة انتهت به الى اعتبار نفسه كائنا لامتناهيا . فاذا عرف الدين بأنه الوعي باللامتناهى ، أمكننا أن نفهم ذلك بوصفه ادراكا للانهائية وجود الانسان الجوهرى الخاص . غير أن العقل الدينى لا يرى فى البداية أن موضوع عبادته هو ماهية الانسان اللامحدودة . « الانسان يبدأ بأن يرى طبيعته وكأنها « خارج » نفسه قبل أن يجدها فى نفسه . وفى الحالة الأولى يتأمل نفسه وكأنها نفس كائن آخر » (٥) . وليس الله سوى هذه الطريقة العازلة فى النظر الى الماهية الانسانية وكأنها كائن آخر . فهو المثل الأعلى للماهية الانسانية التى نجردها من افراد التجربة ، ثم نزلها كرسيد حقيقى لكل صفات الطبيعة الانسانية وكمالاتها. والدين هو عملية اسقاط وجودنا الجوهرى على مجال الألوهية المثالى ثم العودة الى اذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التى أحلناها الى موضوع . والواقع أن الناس فى عبادتهم لله ، يجدون ماهيتهم المعزولة منظورا اليها من مسافة مثالية .

ومن هذا التحليل يستخلص فويرباخ هذه النتيجة المتناقضة ظاهريا : وهى أن العقل الدينى الذى يبلغ أقصى حالات الوعي بذاته ينبغى أن يكون ملجدا . فالانسان هو لنفسه الاله الحقيقى الوحيد *Homo* . « *Homini Deus* » . وما ان ينفذ الانسان الى دلالة الدين الحقيقية ، حتى يستطيع الاستغناء عن الاله ، أو عن الروح المطلقة ، ويكرس نفسه لتحقيق امكانيات وجوده الجوهرى الخاص . والسبب الوحيد الذى يدفعه الى تقسيم

وجوده الى الفرد التجريبي والى الحد المثالي الاقصى هو أن كمالات الطبيعة الانسانية محفوفة بالمكاره نتيجة للظروف العقلية فى الطبيعة والمجتمع . وتؤدى به تعاسات الوجود العقلى الى الحنين الى حالة أكمل ، والى تصور هذه الحالة على أنها ماهية مثالية ، وأخيرا الى تجسيد هذه الماهية على هيئة اله لامتناه قائم بذاته .

وقد أراد فويرباخ أن يجرى عملية جراحية أخلاقية دقيقة لاستئصال فكرة الله ، واستبقاء الموقف الدينى من حيث انه يركز عقولنا على كمالات الطبيعة الانسانية . وأراد أيضا بعد أن كشف عن الطابع الوهمى للاله وللروح المطلقة أن يحصر الدين داخل الاطار الحادى . ويعد فويرباخ - جنبا الى جنب مع المفكر الوضعى الفرنسى أوجست كونت - رائدا فى الدعوة الى دين انسانى واجتماعى خالص يخلو من الله . والمعنى الصحيح للدين (ما دام قد أصبح انسانيا صرفا) ، هو أن يكرس المرء نفسه لتحسين العلاقات الشخصية المتبادلة بين الناس على أساس علاقة « الأنا والأنت » ، تلك العلاقة القائمة على الدافع الباطنى الخالص من الحب المتبادل والمشاركة فى طبيعة جوهرية واحدة .

ويعتمد تقويم نقد فويرباخ الى حد كبير على نظرة المرء الى هيكل ، كما تتوقف إعادة بناء الدين على أساس الحادى على صحة الافتراضين التمهيديين اللذين وضعهما فويرباخ وهما : أن الفلسفة الهيجلية تجب الفلسفات السابقة عليها جميعا ، وأن الروح المطلقة عند هيجل هى والله شئ واحد من حيث المضمون . وقبول هاتين المقدمتين اثناريختين المشكوك فيهما هما اللتان مكنتا فويرباخ من استنتاج استحالة التوفيق بين الله وبين نزعة انسانية او طبيعية اكتمل تطورها .

واننا لنلمس الدافع الى اتهام فويرباخ بنزعة مضادة للانسانية فى قوله الماثور : « لاثراء الاله ينبغي للانسان أن يكون فقيرا ، ولكى يكون الاله كل شئ لامنذوحة عن أن يكون الانسان لاشيئا » (٦) . فمن المسلم به أن مذهب الألوهية لا يستطيع أن يربط بين اللامتناهى والمتناهى الا على سبيل

التضاد أو الخصومة المتبادلة ، أعنى بطريقة لا يتم فيها تمجيد الطبيعة
الالهية الا على حساب الطبيعة الانسانية . وهذه النتيجة تلزم حقا
عن ديكارت هيجل فى النسبى والمطلق - حينما يؤخذ ما هو نسبى فى
حد ذاته ومن حيث هوية تقاوم المطلق - كما تلزم أيضا عن نظرية الاغتراب
الدينى . بيد أن ما من نظرية من هاتين النظريتين يمكن أن تتطابق مع
النظرة الالهوية الى الانسان والله . وحيثما ربطنا بين الكائن اللامتناهى
والكائنات المتناهية برابطة العلية على هيئة الخالق والمخلوق بدلا من الرابطة
الديالككتيكية بين المطلق والنسبى ، لم تعد العلاقة علاقة خصومة أو تنافر ،
بل علاقة طرق متباينة لتحقيق فعل الوجود وبعض كمالات الوجود الفعلية
الأخرى . ولا يتجلى وجود الله الفعلى فى أن نسحب شيئا من الانسان ،
وانما فى أن تضى على الانسان وجوده انفعلى المتميز . والعلاقة بينهما
ليست علاقة الايجاب ضد السلب بل الفعليات المتباينة الخاصة بالموجودات
المرتبطة برابطة العلية .

ومن العجيب حقا أن يستشهد فويرباخ بعبارة شهيرة من المجمع
اللاترانى (*) الرابع المنعقد سنة ١٢١٥ معناها أنه أيا كان التشابه بين
الخالق والمخلوق عظيما ، فان اختلافهما أعظم . بيد أن هذا لا يعنى
أن الكائنات المتناهية تخلو من كل كمالات فعلية ، أو أنها تفتقر كلية الى
أى تماثل مع الله . وانما المقصود من هذه العبارة هو أن التفرقة بين العلة
الأولى ومعلولاتها لا تمنحى أبدا بالتشابه القائم بينهما ، لأن وجود الله
لا علة له ، على حين توجد الأشياء المتناهية دائما على نحو معلول مشتق وتقوم
الاختلافات بين الله والانسان على نفس الكمال انذى يتشابهان فيه ، أعنى
على وجودهما الفعلى بحيث تظل العلاقة بينهما علاقة عليية وتماثل . وهذا

(*) نسبة الى قصر قديم فى روما اتخذها البابوات مقرا لهم زهاء عشرة
قرون ، وشيدت فيه كنيسة القديس يوحنا اللاترانى أثناء حكم القديس
نسطين ، فهى احدى الكنائس البابوية الخمس فى روما . وتعرف المعاهدة التى
«ت بين البابا والحكومة الايطالية سنة ١٩٢٩ بشأن انشاء مدينة الفاتيكان
بمعاهدة اللاترانية - وقد عقدت خمسة مجالس مسكونية فى تلك الكنيسة
فى أعوام ١١٢٣ - ١١٣٩ - ١١٧٩ - ١٢١٥ ، ١٥١٢ - ١٥١٧ .

[المترجم]

الاحتفاظ الدائم بالتشابه والتباين بين الله والانسان فيما يتعلق بكاملهما الفعلي هو الذى مكن مذهب الألوهية من تجنب ذلك الاختيار القاسى بصدد الدفاع عن كرامة الانسان - بين الهوية الديالكتيكية التى وضعها هيجل بين الانسان وحياة المطلق ، أو بين ما فعله فويرباخ من اصفاء طابع المطلق على الماهية الانسانية ، وتحطيم الارتباط باله متعال . ولقد عبر «جون دون» John Donne تعبيراً يجسد الدفاع الألوهى والمسيحى عن تكامل الانسان وجدارته دون التضحية سواء بطريقتنا المتناهية الباطنة فى الوجود أو برجوعنا الى الاله الشخصى - فقال :

« ليس الانسان مخلوقاً مكملًا لشيء ، ولكنه مخلوق كلى . وهو ليس واحداً ، بل جميعاً . وهو ليس جزءاً من العالم بل هو العالم نفسه ، بل هو سبب وجود العالم فى المرتبة الثانية بعد مجد الله . ولكن لا ينبغي أن نحدد هنا هذا الاعتبار من أن الانسان شيء ما ، شيء عظيم ، ومخلوق نبيل ، اذا أشرنا الى غايته والى اهتمامه بالله ، والى رجوعه الى السماء ؛ بيد أننا لو نظرنا الى الانسان بطريقته الخاصة ، ومن حيث وجوده بين الناس ، لرأينا أنه ليس عدماً وأنه ليس عاجزاً عن مساعدة الانسان ، أو انه ليس صالحاً لأن يثق به الانسان . فانه حتى فى هذا المقام ، جعل الله الانسان الها لنفسه ، وجعل انساناً واحداً يستطيع أن يؤدي لغيره ما يؤديه الله » (٧) .

هناك اذن طابع مقدس يميز الشخص الانسانى ، والعلاقات الاجتماعية الانسانية منظورها اليها فى ابعادها المتناهية الزمانية ، وكذلك من حيث صلتها بالله ، وهكذا يستطيع «جون دون» أن يستخدم نفس الجملة « الانسان اله نفسه » استخداماً يصحح فى وقت واحد عبارة هوبس القائلة « الانسان ذئب لأخيه الانسان » ، ويجعل لجوء فويرباخ الى المذهب المضاد للألوهية غير ضرورى ، على أسس انسانية . وعليتنا فى الحقبة التالية على داروين أن نفحص علاقة الانسان بالطبيعة فحصاً أدق ، غير أن هذا لا يفسد ما ذهب اليه «دون» عن الأساس الالهى لرسالة الانسان الدنيوية وكرامته .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نفحص المعانى المختلفة التى يدعى بها

فويرباخ أن الانسان مطلق ولامتناه بطبيعته . فهو يحتج بأنه اذا كان التناهي مجرد تورية عن العدم ، لكان الانسان فى هذه الحالة لامتناهيا . هذه الحجة الشرطية تقوم ضد الديالكتيك الهيكل عن التناهي ؛ أما خارج هذا السياق الضيق ، فان النتيجة المعتمدة الوحيدة التى يمكن استخلاصها هى أن الانسان ليس عدما ، أو مجرد ظاهر فى ذاته ، وبالتالى ، فان وجوده فعلى قائم بذاته وليس مرحلة داخل الروح المطلقة .

ويصف فويرباخ الانسان أحيانا بأنه مطلق - امتدادا لتفكير سابق - بمعنى أنه غير قابل للاستنباط جدليا من مبدأ آخر ، أو أنه ليس مجرد أداة لفاعل محيط بكل شيء . فنحن ندرك أن قوانا الانسانية كمالات وأن أفعالنا تسهم فى رفاهتنا الخاصة . وهذا فى أساسه احتجاج على أى استنباط عقلى للانسان من الله ، وضد كل واحدة مثالية عن الفعل . وهذا الاحتجاج والدفاع الذى قدمه فويرباخ أمران يشاركون فيهما مذهب واقعى فى الألوهية ، يرفض أيضا قابلية الموجودات المتناهية للاستنباط deductibility ، وطابعها الأدوات الذى يحط من مكانتها . بيد أن فويرباخ يعتقد أن هذه النتائج تنبع بالضرورة عن أى نمط من أنماط الفلسفة الألوهية ومن الدين . « لا يعرف الدين فى حد ذاته - اذا لم تدنس أية عناصر أجنبية - شيئا عن وجود العلل الثانوية - بل على النقيض من ذلك ، هذه العلل حجر عثرة فى سبيله ، لأن عالم العلل الثانوية والعالم المحسوس ، والطبيعة ، هى - على وجه الدقة - ما يفصل الانسان عن الله . . . فالله وحده هو العلة ، وهو وحده الكائن الفاعل الكافى » (٧) . وهذا الوصف تعميم ينقصه الحذر - يقع فيه فويرباخ نتيجة لاطلاعه فى موضوع النزاع اللاهوتى حول توافق الله مع العالم ، وخاصة فى نقد بيل لمبرانش ؛ ذلك أن انكار كفاية العلل الثانوية يميز مذهب المناسبات occasionalism (*) عند لمبرانش ، وهو المذهب الذى ينظر الى الله والانسان بوصفهما متنافسين على ادعاء امتياز الفاعلية والقدرة العليتين .

(*) مذهب المناسبات هو المذهب القائل بأن المخلوقات وأفعالها « مناسبات » لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق (راجع المعجم الفلسفى ليوسف كرم و د . مراد وهبه ، ويوسف شلالة - القاهرة - ١٩٦٦) .

وتقف العلل الثانوية حجر عثرة فى سبيل مذهبين : مذهب المناسبات والمذهب الانسانى الملحد ، لأن كلا منهما لا يحتمل وجود فاعلين يقومون بدور العلة الحقيقية ويعتمدون على الله فى الوقت نفسه اعتمادا حقيقيا . ومع ذلك فهذا التأكيد المزدوج هو ما يقوم به - فى وضوح - المذهب الواقعى فى الألوهية . وهذا التناول الألوهى لا يعامل العلل الطبيعية والفاعلية الانسانية على أنهما حوائل ، بل على أنهما مظاهر لسخاء العلة الأولى . ولما كان مذهب العلية الثانوية يتمسك بالقوة الباطنة للفاعلين المتناهيين وكما لهم دون أن يكون مرغما على اضافة الطابع المطلق عليهم ، فانه يقدم وسيلة لتجريد النزعة الانسانية الطبيعية من مضمونها الاحادى ، وللمحافظة على احساسها بالكرامة الانسانية .

ويقدم فويرباخ عدة أسباب لخلعه نوعا من اللامتناهى على الانسان ، فهو يكاد يردد حرفيا الصيغة الأرسطية القائلة بأن العقل الانسانى يستطيع بطريقة ما أن يصبح الأشياء جميعا من خلال اتحاد معرفى . والانسان لامتناه وكلى ، بمعنى أنه قادر على مضاعفة معرفته الى غير حد ، هذه المعرفة التى لا تنقيد تماما بحدود الاحساس الأصلية . بيد أن هذا الانفتاح للعقل على حقائق جديدة لا يبرر استدلال فويرباخ على أن ادراكنا للامتناهى هو مجرد ادراك لطبيعتنا اللامتناهىة . فذلك النوع من اللامتناهى الملائم لنا هو لاتناهى القدرة والصيرورة ، وليس لاتناهى الوجود الفعلى الكامل انذى ينتمى الى الله بوصفه هدف بحثنا الدينى ، وموضوع عبادتنا . ويغايط فويرباخ ، فيستدل من أن الانسان هو الحيوان المتدين الوحيد ، وأنه يتخذ من الله موضوعا له ، على أن « الله ما هو الا تجسيد للطبيعة الانسانية فى طموحها الى الكمال . ويعقد فويرباخ المقارنة بين الله ، وبين الموضوع الصحيح لآى قدرة انسانية فلا ينتج عن هذه المقارنة الا أن الله يستبقى وجوده الفعلى ، ويخصص - بدلا من أن يوضح طبيعة عقلنا . وان ما يميزنا عن الحيوانات الأخرى هو قدرة عقلنا ، وارادتنا فى انبحث عن الله اللامتناهى ، بيد أن هذا يختلف عن بناء طبيعتنا لتصبح كائنات لامتناهىا فى كماله الفعلى .

وفى محاولة يائسة لاستبعاد أن يكون عقلنا متجها نحو حقيقة لامتناهىة متميزة عن أنفسنا ، لا يتورع فويرباخ عن تخفيف نزعته الواقعية الأساسية

فى المعرفة • فهو يقترح - كبدأ عام - أن يكون الموضوع الوحيد للعقل الانسانى هو طبيعته الذاتية الخاصة معالجة على نحو موضوعى • وفى هذه النظرة لا تكون الفلسفة الا « مونولوجا » للعقل ، فهى تتحدث عن طبيعة الانسان الخاصة ، لا عن الله اللامتناهى القائم بذاته • ولكن لما كان هذا المبدأ العام يقترب من المثالية ، ويقوض ما تبقى من هجوم فويرباخ الابستمولوجى على هيكل ، فانه يحتفظ فيه قليلا بملاحظة أننا نبدأ على الأقل بالتخيل الذاتى ، ثم ننتقل تدريجيا الى الأشياء الحسية الواقعية • وحتى اذا أمكن التغلب فى نهاية الأمر على النزعة الذاتية فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة المحسوسة ، فلن نجد مبدأ صارما حقا يمنعنا من مد معرفتنا الى ما وراء الطبيعة الانسانية وانطبيعة المحسوسة لشيء من تأكيد وجود الله • وبقدر ما يهاجم فويرباخ المثالية ، مع تأكيده على معرفتنا بالوجود الحسى الحقيقى فى العالم الطبيعى ، بقدر ما يفتح ثغرة لمذهب فى الألوهية يقوم على أساس تجربى ، أيا كان المظهر المميز الذى يبدو عليه هذا المذهب الألوهى لمفكر تدرب على النظر الى الله من منظار الجدل الهيجلى وحده •

ويدعم فويرباخ اتهامه لمذهب الألوهية بأنه نزعة مضادة للطبيعة ، بالاستعانة ببعض القضايا الميتافيزيقية الأساسية •

« الحقيقة ، والوجود الفعلى ، والحسية كلها شيء واحد • فالكانن الحسى هو وحده الوجود الحقيقى الفعلى •• والزمان والمكان هما الشكلان الوجوديان لكل وجود • فالوجود فى الزمان والمكان هو وحده الوجود •• وكل وجود واقعى ، أعنى كل وجود هو بالحقيقة كذلك ، يكون وجودا كيفيا متمينا (وبالتالى متناهيا) •• وما ليس له تأثير فى ، لا وجود له بالنسبة لى ••• وإذا كان الله هو سلب كل ما هو متناه ، فمن المنطقى اذن أن يكون المتناهى أيضا سلبا لله » (٨) •

وللحصول على تعريفات الوجود بما هو موجود ، يضيف فويرباخ طابع المطلق على ملامح الانسان والطبيعة ، ويتخذ نقطة انطلاقه الفلسفية مما تبثنا به الحواس عن العالم الطبيعى مستخدما هذه العبارة : « ينبغى

على الفلسفة أن تتخذ الاحساس قائدا لها ، (duce sensu philosophandum esse) شعارا له . والحواس تكشف لنا عن أن هذا العالم متناه ، وزماني مكاني ، وحسي ، وأنه مفتوح لعلاقتنا الوجدانية والعملية . وهذه السمات تنتمي أساسا الى العالم الحسي ، وعلى هذا النحو تمدنا بمعيار الوجود الحقيقي . ولما كانت هذه السمات نفسها لا تحمل على الله ، نستطيع أن نستنتج من ذلك أنه على علاقة تضاد مع العالم المتناهي . وأنه لا يتمتع في الحقيقة بالوجود الواقعي . وعلى المرء أن يختار بين الطبيعة بوصفها حقيقة واقعة ، أو بين الله أو الروح المطلقة بوصفها حقيقة واقعة ، ولا مجال لاختيار الأمرين معا ، لأن أحدهما يستبعد الآخر تماما .

وهذه المحرجة قد فرضها على فويرباخ منهجه الخاص بتشبيد فلسفة على أساس قضايا هيكلية معكوسة . فلان هيكل يقول ان الروح المطلقة هي وحدها الموجودة فعلا ، وأنها منهكة في العملية الزمانية ، يلتزم فويرباخ بما يناقض ذلك ، فيقول ان الموجود المتناهي المتطور زمانيا هو وحده الموجود الفعلي . ويتمسك - مخالفا مذهب الألوهية - بلاتناهي الانسان ، ولكنه يتمسك - ضد هيكل - بأن الوجود المتناهي هو الحقيقة الواقعة الوحيدة . وإيا كان الأمر ، فان الرأي المعتدل الذي توصي به تجربتنا هو أن الانسان كائن متناه يتمتع بقدرة غير محدودة لاكتساب المعرفة ، وبرغبة للاتحاد بالكائن اللامتناهي .

ويجد فويرباخ مشقة في تجنب المغالاة ، لأنه يسمع لفكره بأن يتقدم على طريقة اضعاف طابع المطلق على كل ما يخصص له الديالكتيك الهيكل وظيفية ثانوية . فهو لا يدرك الفرق بين الدفاع عن حقيقة الأشياء المتناهية باثبات أنها « ليست » لحظات في النمو الديالكتيكي للروح المطلقة ، وبين أن يفصل ذلك ، بأن يجعلها المضمون المطلق الوحيد للوجود . فهذا الاجراء الأخير مثل على مغالطة التعريف بالحمل الأصلي initial predication ؛ ولان الأشياء الواقعية التي نعرفها أصلا عن طريق الاحساس متناهية ، وقائمة في المكان والزمان ، يعرف الوجود الفعلي بأنه يتألف من الكائنات المتناهية القائمة في الزمان والمكان فحسب . أما أن يكون لكل الأشياء الواقعية

المعروفة هذه الملامح ، فأمر لا يمكن تحديده بمعرفتنا الأولية بالعالم ، بل بنتيجة بحثنا العلى . وفى هذه القضية المتعلقة بالتعميم الميتافيزيقى يسمح فويرباخ لنفسه بالتشمتت نتيجة لحرصه على أن الطريقة الوحيدة للمحافظة على تكامل العالم موضوع التجربة المباشرة هى أن نجعله مطلقا مضادا لروح الهيجلية المطلقة .

وهناك سمة أخيرة لتفكير فويرباخ ذات دلالة كبيرة فى انتشار الاتحاد ، وأعنى بها استغلاله لوجهين من وجوه المذهب التجريبي . فهو يسعى الى تحويل انتباه الفلسفة من المثالية واللاهوت الى المذهب التجريبي والعلوم الطبيعية . وهذا التحويل يفسر وجهين من حجته الاتحادية : تناولها النفساني ، وميلها العمل . فهو يرحب بعلم النفس انسياقا وراء التقليد الذى وضعه هيوم - بوصفه العلم الكلى الاول الذى تعد الميتافيزيقا تجسيدها خفيا له . وهذه الصبغة النفسانية للميتافيزيقا تؤدى بفويرباخ الى حالة مشكلة الله الى مشكلة النشأة النفسية لفكرة الله . وهذه الصبغة نفسها تكمن وراء تعريفه للوجود الواقعي فى حدود السمات المميزة للموضوعات المباشرة فى تجربتنا . بل يحاول فويرباخ أن يقلب احساس انفنان القوى بحقيقة عالمنا الحسى المتناهى الى المبدأ الميتافيزيقى القائل بأن العالم هو النوع الفعلي الوحيد من الوجود ، وأن الله الروحي اللامتناهى يتنافى مع الاشياء الطبيعية ومع موقفنا الجمالى منها .

أما فيما يتعلق بالتوجيه العملى للمذهب التجريبي ، فانه يمدّه بحجة إضافية تؤيد الاتحاد . فيلاحظ بالاشارة الى تركيز حياتنا العملية العادية ، والتحليل التجريبي على العالم المتناهى - يلاحظ أن :

« المذهب التجريبي - نظريا وعمليا - لا يرفض الوجود بالنسبة الى الله ، أعنى الوجود الميت اللامتيز ، ولكنه ينكر عليه الوجود الذى يثبت نفسه بوصفه وجودا : أعنى الوجود الحيوى الايجابى الفعال . فهو يعترف بالله ، ولكنه ينكر جميع النتائج المترتبة بالضرورة على هذا الاعتراف . وهذا المذهب يعارض اللاهوت، ويتخلى عنه ، بيد أن ذلك لا يتم على أسس

نظرية بل نتيجة لمعارضة ونيز موضوعات اللاهوت بدافع من شعور قائم ناشئ عن لاواقعيته ... والواقع أن من يركز عقله وقلبه على ما هو مادي محسوس ، يرفض اضفاء الواقعية على ما هو فوق الحس ؛ لأنه وحده الموجود الفعلي - على الأقل بالنسبة للانسان - ذلك الذى يكون موضوعا لنشاط حقيقى فعال « (٩) » .

ويدلل فويرباخ بأن التصديق النظرى سواء آكان برهانيا أم احتماليا - الذى منحه بعض الفلاسفة التجريبيين أنفا لوجود الله - تصديق شاحب لاواقعى ، ويتنافى مع معيارهم الفعال للوجود . ونحن نطلب عادة من أى واقع له معنى - فى المجال النظرى - أن تكون له بعض النتائج الايجابية العملية بالنسبة الينا ، وبالنسبة للعالم . وبالمثل نحن نكرس حياتنا للنشطة للأشياء التى نعتقد أنها واقعية وجديرة بالسعى وراءها . غير أن تأكيد وجود الله - على هذين التفسيرين - لا أساس له ، وينبغى أن يسحب خضوعا لحكم الاتساق والأمانة .

ومن الممكن أن يؤخذ تدليل فويرباخ فى هذا المجال بالمعنى المبتذل ، أى بأنه ينبغى للملحد العملى أن تكون لديه الشجاعة التى تتفق مع اعتقاده الفعلى ، فيرفض أن يمنح تصديقه العقلى بكائن روحى يناقض حقيقته بكل قرار عملى يتخذه ؛ ومن الممكن أن يؤخذ أيضا - على أكثر دلالة من الناحية الفلسفية بمعنى أن الأحكام الوجودية تعتمد تمام الاعتماد على اكتشاف النتائج العملية التى تلزم عن التسليم بكائن ما ، وأنه ينبغى انكار وجود الله للافتقار الى مثل هذه النتائج الملحوظة . وبهذا التفسير الأخير ، يسبق فويرباخ المفهوم البرجماتى والاداتى للحقيقة ، وهو مفهوم يهيب به أيضا الملحدون من أصحاب النزعة الطبيعية ، وبعض المؤمنين باله متناه .

وفويرباخ على يقين من أن قلب الانسان يعتنق الالحاد ، وأن حياتنا العملية هى أساسا قصة « ضياع الانسان فى العالم (Verloren-sein in-die-wlte-) (وهو موضوع كن غنيا بالايحاء عند الوجوديين) » . ومع ذلك فانه لا يثبت القضية موضوع البحث ، وهى أنه لابد للفلسفة العملية

من أن تبني على الموقف التجريبي الموصوف على ذلك النحو ، وبالتالي ،
فإن الالتزام العملي في الحياة يتنافى مع توجه حقيقى نحو الله . أما المشكلات
المتعلقة بتوافق الأهداف المتناهية مع الايمان العملى الدائم بالله ، فتنشأ
حتما بالنسبة لآى فلسفة عملية لا تسلم باستبعاد متبادل بينهما . بيد
أن وجود مثل هذه المصاعب داخل تجربة الانسان التعددية للخيارات لا تعادل
التضاد الجوهرى بين الله والقيم المتناهية . واهتمامنا بالمشروعات المتناهية
والأشياء التى نستطيع التحكم فيها لا يحتاج الى استبعاد اعتراف حقيقى
بالله بوصفه شخصا متعاليا لامتناهيا علينا أن نربط به حريتنا - من الناحية
العملية ، حتى ولم يكن ثمة ما يدعو الى اخضاعه لتحكمنا . والقلب الذى
يحكم عليه فويرباخ بأنه ملحد أساسا ، يستقر داخل صورة الماهية الانسانية
التي أضفى هو عليها طابع المطلق ، ولا يستقر فى داخل الأشخاص المتناهين
المجاهدين الذين يمكن أن تشمل حرياتهم العملية علاقتهم بالله .

٢ - نزعة الاتحاد الاجتماعية عند ماركس

كان « فردريش انجلز » لا يزال يذكر التحمس الذى قوبل به ظهور
كتاب فويرباخ « ماهية المسيحية » (١٨٤١) وبحوئه الأخرى ذات النزعة
الطبيعية فى أوساط الهيجليين اليساريين ، وذلك حين شرع هو نفسه
فى الكتابة عن هذا الموضوع سنة ١٨٨٨ ، أى بعد مرور أكثر من أربعين
عاما على ظهور تلك المؤلفات . وقد وردت هذه البيانات البرنامجية فى اللحظة
المناسبة حين كان انجلز فى حاجة الى شيء من الثقة العقلية بعد أن قطع صلته
بتراثه الدينى ، وحين كان كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) يحتاج
الى هداية حازمة تقوده الى نزعة انسانية طبيعية (١٠) . وكان ماركس يملك
عقلا نظريا لعله أشد العقول نفاذا بين شباب الهيجليين فى أربعينيات القرن
التاسع عشر . فسرعان ما استوعب حجج فويرباخ ضد الروح المطلقة ،
وان يكن أمله قد خاب بنزعة سلفه الانسانية الدينية ، وبمفهومه العاطفى
الغامض عن النشاط الاجتماعى . واستطاع ماركس أن يصل سريعا بموقفه
الفلسفى الى النضج فى عدد من المخطوطات التى ألفها قبل عام ١٨٤٨ ،

أى قبل أن تستغرقه المشكلات الاقتصادية والمناورات السياسية فى حركة-
الشيوعية العالمية تمام الاستغراق • ومن رؤية الانسان المعروضة فى تلك-
المؤلفات المبكرة يتجه الماركسيون من كل صنف طلبا للالهام ، ومنها يستمدون-
نظرتهم الالحادية •

ولقد استمد ماركس مصادرة فكره الأولى من دراسته لأبيقور وفويرباخ-
وهيجل ، وهذه المصادرة هى : الاكتفاء الذاتى الدينامى للانسان - فى -
الطبيعة (das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen)
وأطلق على موقفه - فى شئ من اللامبالاة - اسم النزعة الانسانية الطبيعية،
أو النزعة الطبيعية الانسانية معتمدا : اما على رغبته فى تأكيد احتواء-
النشاط والتطلع الانسانيين داخل الطبيعة المتناهية ، أو فى تأكيد الاسهام
المتميز للذكاء والعمل الانسانيين فى المجال الطبيعى • وفى كلا التوكيدين
يلتقى ما هو واقعى - على أى حال - بالمجموع العلاقى للانسان والطبيعة
التقاء تاما • ولكى يضمن ماركس اتحادهما الدينامى واتجاه كل منهما نحو
الآخر ، ألقى ضوءا ساطعا على وظيفة العمل الحاسمة ، فهو الوسيلة الرئيسية-
لتأسيس الطبيعة ، وتطبيع الانسان أيضا • وأشار ماركس الى قدرة العمل
على التحويل فى التاريخ ، كدليل عينى ملموس على الاكتفاء الذاتى المتناهى •
فالانسان يصبح انسانا اجتماعيا من خلال عمله مع الآخرين ، وفى بيئة
طبيعية ، « وهنا ، لأول مرة ، يصبح وجوده الطبيعى هو وجوده الانسانى ،
وتصبح الطبيعة انسانية بالنسبة اليه • وهكذا يكون المجتمع هو الوحدة
الجوهرية الكاملة التى تتألف من الانسان والطبيعة ، والبعد الحقيقى للطبيعة والنزعة
الطبيعية المحققة عن الانسان ، والنزعة الانسانية المتحققة للطبيعة» (١٩) والمعنى
الجدلى للتاريخ معنى باطن وذبوى صرف ، لأن جميع الثورات الاجتماعية تتجه
فى نهاية الامر الى تحقيق الكل الاجتماعى الذى يتألف من الانسان - العامل-
- فى - الطبيعة • هذا اذن هو المطلق الجديد الذى قدمه ماركس ليحل مكان
التحول انضى أراد به هيجل أن يصرف الانسان نحو الروح اللامتناهية ،
وليكون وسيلة لصنع نزعة فويرباخ الطبيعية بصيغة اجتماعية وتاريخية-
أكثر وضوحا •

كان لزاما على ماركس - بعد أن اهتمدى الى هذا المطلق الاجتماعى - أن يسعى إلى استبعاد الله من الفلسفة ومن الحياة العملية • وكان يتفق مع فويرباخ قلبا وقالبا على أنه بقدر ما يرفع الانسان من شأن الله بقدر ما يحط من شأن نفسه • الاله الذى يدينه ماركس هو الروح المطلقة الهيجلية ، تلك الروح التى أخذت على أنها الذات الحقيقية الوحيدة فى الوجود • ففى هذه الحالة لن يكون الانسان والطبيعة أكثر من محمولين لهذه الذات الروحية الفريدة ، ويصبح عالم الأشياء الطبيعى ، والعلاقات الاجتماعية جميعا غير جوهري فى حد ذاته ، بل عالما موضوعيا لا يعبر عن الروح المطلقة الا على نحو معزول • فاذا وحدنا بين كل ما هو موضوعى وبين هذه الحالة المعزولة ، كانت الطريقة الوحيدة أمام هذا الكائن المطلق لازالة هذا الانعزال هى تقويض المجال الموضوعى بأكمله • وتغلب الروح المطلقة الهيجلية على اغترابها الذاتى معناه الفناء كل معنى متميز فى الوجود الحسى الطبيعى وفى العلاقات الموضوعية الاجتماعية • ومن ثم ، فقد أهاب ماركس بالتقوى التى يشعر بها الناس نحو الطبيعة ، وبتقيرهم الانسانى للإنجازات الحضارية بوصفها أسبابا كافية للموقف الإلحادى • وكان حكمه أنه من الآن فصاعدا لن يسلم بئى وجود الهى فيما وراء الطبيعة ، أو بئى مبدأ روحى متميز عن الذكاء والعمل الانسانى الا صاحب النزعة الانسانية الذى لا يؤمن تمام الايمان ، بفكره •

هذا النقد الموجه الى الله يستند الى مقدمتين مضمرتين : أن هيجل قد أحال نظرية الله برمتها الى جدله عن المطلق ، وأن فويرباخ قد أحال الله أو الروح المطلقة الى طريقة فى عزل العقل الانسانى والقوة الراغبة • وفى هذه الاحالة المزدوجة يندس عرق انكار ماركس لله • أما مدى اعتماد موقفه الإلحادى على الظروف العقلية السائدة فى أربعينيات القرن التاسع عشر ، فأمر لم يعترف به دائما أولئك الذين يتخذون ماركس بدوره كنقطة انطلاق • وكثيرا ما يحذر ماركس من تبديد الطاقة فى مهاجمة الله والدين ، لأنه ينظر الى النقد المضاد للالهية على أنه اكتمل - من حيث المبدأ - على يدى فويرباخ • والمقصود من ملاحظاته عن الموضوع أن تكون مجرد

حواش على النص الرئيسى ، أو تعليقات على نقد اكتملت نقطة الرئيسية فعلا على يدى سلفه • ولم يشعر ماركس بأية حاجة الى تقييم جديد لله وللوقف الدينى لأنه كان يقبل عرض فويرباخ ونقده بوصفهما نهائين فى هذا الموضوع • ونستطيع أن نقيس تأثير هذا الموقف التاريخى المحدد فى صحة موقع ماركس الواحدى بفحص آرائه عن أدلة وجود الله ، وعن الاغتراب الدينى •

ومن السمات البارزة فى ماركس ندرة اشاراته الى أدلة وجود الله ، إذ يتناولها ماركس رسميا فى موضوعين كلاهما ورد فى مخطوطاته المبكرة التى كتبها قبل أن ينصرف اهتمامه تماما الى نقد الاقتصاد السياسى • وفى ملاحظاته التى مهد بها لرسائله للدكتوراه ، يوجه عددا من الهجمات على البدعة السائدة ، وهى نسخة شلنج من مذهب الألوهية • ويستخدم فى هذا الهجوم - فى شئ من التلذذ النواضح - بعض عبارات شلنج المبكرة عن التنافر بين اله متعال واستقلال الانسان الأخلاقى وحرية • فاذا حاول المثاليون أن يرجعوا قبولهم لله الى أسس هيكلية ، كان ماركس متأهبا لابرار السمات الضعيفة فى الأدلة الهيكلية على وجود الله •

ويذكر ماركس - بوجه خاص - أربعة عوامل فاسدة فى تلك الأدلة • ويورد أولا ذلك العكس المتناقض ظاهريا للحجج الكونية : « فلقد عكس هيكل تماما تلك الحجج اللاهوتية ، أعنى أنه رفضها لكى يبررها » (١٢) • وعلى حين درج اللاهوتيون على التدليل من الوجود الواقعى للعالم العرضى الى الله ، يؤسس هيكل استدلاله على لا واقعية السمات العرضية العابرة للتجربة • هذا العكس لا يعيد الشباب الى الأدلة البعيدة ، بل انه الضربة القاضية فى عصر يتعلم تقدير الأشياء العرضية المتناهية •

ثانيا : ان حجة هيكل الوجودية المفضلة تحصيل حاصل لأن معناها : « كل ما أتمثله لنفسى هو تمثل فعلى لنفسى » • فاذا كان ما يؤثر به الانسان فى نفسه دليل على الحقيقة الموضوعية ، كان لأشد الآلهة الوثنية اغرابا

في الخيال الحق في ادعاء الوجود الحقيقي . والنوع الوحيد من الوجود الذي ينطوى عليه الدليل الوجودي هو نوع متخيل أو نوع يحدده العرف .

ثالثا : هذا الدليل الوجودي مجرد انعكاس للوعي الانساني ، لأن الشيء الوحيد الذي يوجد مباشرة على نحو ما - حين يتعلق الأمر بالفكر - هو تغيير في عقل الانسان المفكر .

وأخيرا يقول ماركس انه لو كان اعتراضه الثاني واعتراضه الثالث صحيحين ، فإن الأدلة لا تثبت الا وجود جوانب من الوعي الانساني . « ان الأدلة على وجود الله ليست سوى أدلة على وجود الوعي الانساني الذاتي الجوهري ، والتفسير المنطقي له » . وعلى هذا يستطيع المرء - بتعبير أدق - أن يسميها أدلة على عدم وجود الله ، لأن التحليل يبين أنها ليست سوى استقاطات وهمية لأفكار الانسان عن نفسه . ومن الممكن أن نقدها بانكار أنها تنطوي على أية إشارة الى كيانات وضعية متناهية . غير أن هذا معناه اثبات الله على أساس مافى الانسان والعالم من خواء ولا معقولة وشر - وهي طريقة في الاستدلال لن يحتملها أى عقل يعتنق النزعة الانسانية أو الطبيعية .

ويعود ماركس في « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » (١٨٤٤) عودا مختصرا الى هذه القضية نفسها ، فيضيف نقدا خامسا . ويتعلق هذا النقد بالدليل العلى ، في صورته التأليهية الشائعة . فالمؤمن بالله يتساءل : من الذى خلق الانسان الأول والطبيعة ككل ؟ ويهاجم ماركس صحة هذا السؤال نفسها ، وبذلك يسبق التناول المستقل الذى قام به بعض الطبيعيين الأمريكيين من أمثال وودبريدج Woodbridge ولامبرخت Lamprecht .

« حين تتساءل عن خلق الطبيعة والانسان ، تجرد من الانسان والطبيعة . فأنت تفترض مقدما أنهما غير موجودين ، ومع ذلك تطلب منى أن أثبت لك أنهما موجودان . وأنا أقول لك الآن : دعك من تجريدك هذا ، وعندئذ ستتخلى عن سؤالك . أما اذا تشبثت بتجريدك ، فعليك أن تتقبل النتائج . حين تفكر فى الانسان والطبيعة على أنهما غير موجودين ، اعتبر نفسك أيضا لا موجودا ، لأنك طبيعى وانسانى . فلا تفكر ولا تسألنى ، لأنك ما ان تفكر

وتسأل ، لن يكون لتجريدك من وجود الطبيعة والإنسان أى معنى • أم لملكه
انانى الى درجة أنك تضع كل شىء على أنه عدم وأنت وحدك الموجود ؟ (١٣) -

ومن ثم ، فإن السؤال عن الله بوصفه العلة الأولى ينطوى على عملية
انكار للذات تفى الإنسان من مسئولية الاجابة . ومشكله وجود الله مستحيلة .
الوضع ثنى حد ذاتها ، لأنها تستتبع اما اعدام السائل نفسه ، واما التنازل
عن فعل التجريد ، وبالتالي اسكات السؤال عن العلة الأولى •

هذه الانتقادات تكفل لنا النفاذ الى الطريقة التى عرضت بها مشكلة
الله نفسها لعقل ماركس • وقد كانت احاطته مباشرة بالوجه العلية كما
وضعها عصر التنوير ، وبالأدلة الهيكلية • وكان على وعى ايضا بتحويل
هيجل للحجة القائمة على الطابع العرضى للأشياء ، ولكنه أخفق فى الربط
بين هذا « القلب » ، وبين تبعية الله للروح المطلقة عند هيجل ، وبالتالي
فقد أخفق فى أن يرى أن قلب هيجل للاستدلال يستلزم حرفيا رفضا لمذهب
الألوهية الخاص ومبادئه • ولقد تجاهل ماركس - متفقا مع فويرباخ -
القضية الرئيسية وهى : هل الله مرادف للروح المطلقة ؟ وهل يمكن
استبدال أدلة مذهب الألوهية ومذهب الروح المطلقة بعضها بالآخر بعملية
عكسية ؟ ومن ثم ، هل يمكن للمؤله الدقيق أن يؤسس نظرية عن الله على
الأساس العادم نفسه المطلوب للدليل على الروح المطلقة ؟ ان تقويما جديدا
ينبغى أن يؤكد التنافر بين مذهب الألوهية والنزعة المثالية عن المطلق ،
وبالتالى يسمح بالاعتراف بنزعة طبيعية وبنزعة انسانية لا تجد كل منهما
نفسها مرغمة على انكار الله كمصادرة أولى •

وكانت المجموعة الرئيسية من الاعتراضات الماركسية متعلقة بالدليل
الوجودى ، اذ كان هذا الدليل يحتل مركز الصدارة فى الفلسفة
الهيكلية • وقد ترمز ماركس - بحق - على الفكرة القائلة بأن وعى الإنسان
بذاته ينطوى على دلالة فحسب من حيث تقديمه للمادة اللازمة لتحقيق وعى
مطلق • وأيد اهابة فويرباخ بالمسافة القائمة بين المفهوم الديالكتيكي للوجود
وبين الكائنات الواقعية ، وكذلك بين تصور الروح المطلقة ووجودها الفعلى •
واستطاع بدفاعه عن طبيعة العقل الانسانى المتناهية غير القابلة للانزاع

وتكامل الأشياء الحسية العرضية ، أن يدمر الدليل الوجودى على الروح المطلقة تدميرا فعلا . أما أن هذا الدفاع لم يمد ماركس بمنظور جديد عن الله فمرجه الى اخفاق المؤهلة المعاصرين فى فهم أن مذهب الألوهية القائم على العلية الكافية ومذهب الواحدة الجدلية يعطيان للعالم المتناهى تقويمات متعارضة تعارضا حادا .

ولسوء الحظ ، لم يفعل ذلك النوع الوحيد من الحجة العلية المألوف لماركس شيئا لتوضيح هذا الموقف . فاية محاولة للتفكير فى أصل الكون المتناهى بالتقهقر الى الأجيال السابقة جيلا بعد جيل حتى يصل المرء الى اللحظة الأولى لخلق الطبيعة والانسان ، مآلها الفشل . فمثل هذا المشروع اليائس يقف موقف التضاد من الاستدلال الواقعى على العلة الكافية الأولى . وهذه الحجة الأخيرة لا تستخدم سلسلة من العلل مرتبة ترتيبا عرضيا وتكون سابقة فى الزمان على الأشياء الموجودة حاليا . ومن ثم ، فانها لا تستند على بداية زمانية للعالم ، كما أنها لا تتطلب ذلك العمل الفذ الذى يرمى الى تجسيد اللحظة الأولى للخلق . فنحن لا ندلل على بداية ، بل على تبعية كاملة حاضرة فى الوجود . ولا يحاول الاستدلال الواقعى تفسير مجموعة من الأحداث المتعاقبة فى الماضى المبهم ، بل تفسير شىء واقعى حاضر ، بمعنى أنه موجود وجودا متناهيا ، متغيرا ، ومحدثا للتغيير فى شىء آخر حاضر . ووجود الموجود المركب هنا والآن يتطلب عللا تفعل فى الوقت الحاضر بفضل اعتمادها على علة أولى موجودة فعلا ، وحاضرة تماما . وفيما يتعلق بالاستدلال العلى نطلق على الله اسم العلة « الأولى » ، من حيث وجوده المستقل ونشاطه ، لا من حيث اللحظة الأولى فى سلسلة زمانية .

وهذا المأزق الذى يقع فيه ماركس لا يتصل بدليل ألوهى لا يقوم على انتقال الانسان بواسطة الخيال الى فجر الخليقة . وعلى الفرد المنخرط فى الاستدلال الواقعى على الله ، بدلا من الغاء نفسه ، أو الغاء السؤال العلى - أن يضع هذا السؤال لأنه يتمثل أمام ذهنه الوجود الحاضر لنفسه ، وللأشياء المتناهية الأخرى الداخلية فى تجربته . وليس السؤال عن وجود الله ممكنا الا اذا وجد العقل السائل ، وحينئذ لا يكون هذا السؤال ممكنا فحسب ، بل أمرا لا معيد عنه بالنظر الى السمات المعطاة للانسان الموجود

وللكائنات الأخرى التى يألفها الفا مباشرا • وتتوقف حقيقة القضية المتعلقة بوجود الله على الاحتفاظ بالموجود المتناهى فى تكامل « وجوده » الخاص ، وعلى النفاذ الى المطلب الفعلى للعلّة الأولى فى « وجودها » الفعلى •

والغاء الموجود المتناهى معناه هدم بينة الاستدلال العلى على الله ، كما تعنى تماما القضاء على الباحث فى هذا الموضوع • مثل هذا الالغاء مطلوب فى الدليل الديالكتيكي على الروح المطلقة نتيجة للهوة التى تفصل هذه الروح المطلقة عن الدليل العلى على وجود الله • فعلى حين أن بداية العالم المتناهى جزء جوهرى من دليل مذهب الروح المطلقة ، يبقى السؤالان عن بداية من خلال الخلق وبداية من خلال اللحظة الزمانية الأولى متميزين أحدهما عن الآخر فى الفلسفة الإلهوية • كما أنهما تاليان لمشكلة وجود الله بوصفه علة أولى •

وحيث يدعى ماركس أنه ينبغى للباحث « أن يكون هناك حيث تم خلق الانسان والكون » ، ينحرف عن الجادة لاقتناعه بجدل هيكل عن البداية ، وباستخدام فويرباخ الخاص جدا لكلمة « تجريد » (١٤) • فلقد أخذ فويرباخ أفلوطين وأبرقلس على أنهما نموذجان لكل تدليل الوهى ، متجاهلا بهذا الخط التاريخي للنقد الإلهوى الملح الموجه لهذه المدرسة لاخفاقها فى تقدير الدلالة الوجودية لله • وفويرباخ يعتقد أن الوجد الدينى الأفلوطينى ، أو صعود الواحد الى الواحد ، أمر لا يختلف عن الأدلة النظرية على وجود الله • ومن ثم فقد فسر فويرباخ مثل هذه الأدلة على أنها تتطلب «تجريدا» من الذات ، ومن العالم ، أو الغاء منتشيا للذات ، ولكل ما هو متناه ، للوصول الى الواحد الذى لا سبيل الى التعبير عنه • وكمزيد من الضمان على هذا التفسير ، أشار الى الاندماج الهيجلى بين الارتفاع بالروح واثبات المطلق ، وكذلك الى بحث المذهب المثالى عن بداية لم يسبق افتراضها للفلسفة • وعلى المرء أن يخلى العالم المتناهى الحسى من مضمونه كله ، لكى يبدأ مثل هذه البداية بالمطلق ، كما يتطلبها هيكل فى منطقته وفى دليله الوجودى (الانطولوجى) على الروح المطلقة • وعلى هذا فان التجريد الذى يفرغ الموجود المتناهى من مضمونه شرط ضرورى للوصول الى المطلق •

وبهذين المعنيين التاريخيين المحددين يقتضى الأمر حقا فعلا تفريفا يقوم

به التجريد للاتصال على نحو. عمل بالواحد الأفلوطينى الذى يكمن وراء الكينونة والوجود ، وللبده بداية منهجية بالروح المطلقة الهيجلية . بيد أنه ما من واحدة من هاتين العمليتين يمكن أن نوحدها بينهما وبين ما يصنعه مذهب الألوهية الواقعى فى البرهنة على حقيقة القضية المتعلقة بوجود اله متعال . هذا البرهان عملية نظرية ، وليس اتحادا عمليا منتشيا ، انه المرحلة الأخيرة فى ميتافيزيقا عن الوجود الفعلى ، وليس بداية لم يسبق إليها افتراض – لمذهب الواحدية الروحية ، وهو يستبقى الوجود المتناهى فى فعليته الخاصة، بدلا من اذابته فى صعود نشوان أو دياكتيكي. ومن هنا فان المازق الماركسى القائم على نتائج الفعل التجريدى لا ينتسب انتسابا مناسباً الى البرهان على وجود الله بوصفه متميزا عن التسامى الى الواحد وعن ادراك المطلق لذاته.

أما فى موضوع الاغتراب الدينى فقد استعار ماركس الكثير من فويرباخ، ولكنه أظهر روحا أشد نقدية لم يظهرها فى مسألة وجود الله . ولم يكن راضيا عن محاولة فويرباخ للابقاء على التفرقة بين اللاهوت والدين ، وعن تشييده لنوع انسانى من الدين يخلو من الله . وأغلق ماركس – رأسيا – تلك الفجوة الممتدة بين النظريتين اللاهوتية والدينية معلنا أن كل ضرب من الموقف الدينى اغتراب لشطر من الماهية الانسانية ، وبالتالي فانه يسيء الى بنى الانسان .

وكان هذا التوسع فى معنى الاغتراب الدينى سببا فى وصف فلسفة ماركس بأنها مضادة للدين أكثر منها ملحدة ، وأن طبيعتها antireligious المضادة للدين تنبع من الأساس المنهجى الذى يعارض التقنين المجرد abstract hypostasization أكثر مما تنبع من التزام ميتافيزيقي بالوجود (١٥) . بيد أن المرء لا يستطيع أن يقول ان ماركس مضاد للدين أكثر منه ملحد ، مثلما يقول عن هيوم انه يعارض كل دين عملى متميز ، فى نفس الوقت الذى يعترف فيه باحتمال وجود الله . فماركس ملحد بهذا المعنى القاطع وهو انكاره للوجود الحقيقى لأى كائن كامل كاملا مطلقا ومتميز عن العالم المتناهى ، ولكنه يدخل الحاده فى سياق أوسع هو اعتراضه على الاغتراب الدينى ، وبالتالي فانه ليس ملحدا بسبب لا واقعية الله فحسب ، بل لأنه يرى أيضا أن التسليم بالله يعزل الانسان عن نفسه وعن الطبيعة .

وأقوى من ذلك ، أن ماركس ينظر الى الاعتقاد فى الله على أنه أكثر أنواع الاغتراب الدينى النظرى نموذجية ، وأشدّها تطرفا ، ولهذا السبب فإنه يخصه بهجومه . صحيح أنه يتهم أيضا فويرباخ وبرونو باور Bruno Bauer وأرنولد روجه Arnold Ruge وماكس شترنر Max Stirner وغيرهم من الهيجيلين الشبان لمشاركتهم فى الروح الدينية ، وإن لم يعترف أى منهم بالله ؛ ومع ذلك لا يرجع هذا الى أن مسألة الله مسألة تافهة أو محايدة ، بل لأن ماركس يرى فى الماهية الانسانية عند فويرباخ ، وفى الوعى الذاتى عند باور ، وفى الوضع الانسانى عند روجه ، وفى الفرد الانانى عند شترنر - يرى فى ذلك كله ملامح الوهية مشوهة ، وبذور عبادة دينية لله . فالروح الدينية - كما يتمثلها عقل ماركس - لا تتميز بمنهج الاحالة الموضوعية المجردة فحسب ، بل تتميز أيضا بدرجات من القرابة مع الاله الدينى والروح المطلقة الهيجلية ، فلا بد إذن أن يشمل النقد الماركسى للاغتراب الدينى - فى أكثر مواقفه تميزا - انكارا لله ولطلق الذهب المثالى (الذى لم يفلح قط فى ابقائه متميزا) .

ولم يكن ماركس يرمى الى اعادة عرض كل من الحاد دولباك وفويرباخ ، بل كان نقده الرئيسى للحاد الأول منصبا على طابعه السلبى الخالص ، ذلك أن دولباك صرف كثيرا من انتباهه الى اعتقاد الأولين فى الله ، وسمح لفكره أن يتحدد نتيجة لهذه المعارضة المتعينة الى درجة أن ماركس كان يشير الى الحاد دولباك بأنه مجرد اعتراف سلبى بالله . ولكنه كان من جهة أخرى يؤيد فويرباخ فى تناوله التكوينى (النشوئى) لفكرة الله ، غير أنه لم يكن راضيا عن اشارات سلفه الغامضة الى تعاسات الانسان الفردى ورغباته بوصفها الوطن الذى ولدت فيه فكرة الله . فلقد بحث ماركس عن أسباب أكثر تخصيصا وراء اسقاط الناس لمثلهم العليا فى عالم آخر ، ووجد هذه الأسباب فى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الطاحنة فى الحياة . « لم ير فويرباخ إذن أن المزاج الدينى نفسه ما هو الا نتاج اجتماعى ، وأن الفرد المجرد الذى يقوم بتحليل ينتمى الى شكل معين من أشكال المجتمع . فكل حياة اجتماعية هى فى جوهرها حياة (عملية) . وكل الأسرار التى تدفع بالنظرية الى التصوف تجد حلها المعقول فى العمل الانسانى ، وفى فهم هذا العمل » (١٦) ويتفنى مذهب الالهوية وغيره من مظاهر الروح الدينية على الأوضاع

الانسانية للوجود الاقتصادى ، والاجتماعى ، والسياسى ، وعلى الرغبة العملية فى التخلص من هذه الأوضاع ، والبحث عن السلام فى ملكوت يتحرر من تعاسات الحياة اليومية . والانسان يتورط فى الاغتراب الدينى وعبادة الله كاحتجاج على الطغيان الاجتماعى ، وعلى الاستخدام الانسانى للقوة المادية . ومنهج النشوء الاجتماعى - لا النفسى - هو الذى يكشف أخيرا عن الدافع الأساسى الى تجسيد الاله وعبادته .

وعند هذه النقطة يندمج موقف ماركس المعادى للالهية وللدين فى نقده للاقتصاد السياسى ، ويصبح تابعا له . فهو يرسم موازنة دقيقة بين الدين والملكية الخاصة ، الأول يؤلف الاغتراب النظرى للانسان ، والثانى يكون اغترابه العملى ، أو انشقاقه مع واقعه الخاص . وهذا النوع العملى من انفصال الانسان عن طبيعته الخاصة ، وكونه أكثر أساسية وتأثيرا فى « التحليل النهائى » يؤلف احدى القضايا الرئيسية فى مادية ماركس الجدلية والتاريخية . ولما كان مذهب الالهية والدين ينتميان الى الاغتراب النظرى للانسان ، لم يكونا فى نظر ماركس - من القضايا الاولى غير المشروطة .

ولا يذهب ماركس الى هذا القول ليخفف من معارضته لاله وللوقف الدينى ، لأنه ينظر الى استبعادهما بوصفه أمرا جوهريا لأية حركة نقدية وثورية . وارجاع أصل فكرة الله الى احتياجاتنا الانسانية الاجتماعيه ، درس لا غنى عنه فى تشريح الاغتراب ، وان لم يكن كائنا لمحو هذه الفكرة نهائيا . اذ لا يمكن أن يتم الالفاء التام لكل نظرية عن الله وعن الدين حتى يكون ثمة تحول عملى للمجتمع ، بحيث لا يبقى شئ من الظروف التى يتولد عنها الاعتقاد فى كائن متعال . والتحول الثورى للمجتمع هو الذى يستطيع وحده أن يصل بعملية التغلب على الاغتراب الانسانى التى بدأت بنقد فويرباخ النظرى لله والدين - الى نتيجهها الكاملة .

« ان الفاء الدين - بوصفه سعادة الناس الوهمية - شرط من شروط سعادتهم الحقيقية . ودعوتهم الى التخلي عن أوهامهم فيما يتعلق بوضعهم ، هى دعوة الى التخلي عن وضع يعيش على الأوهام ... وواجبنا المباشر هو أن نميط اللثام عن الاغتراب الانسانى فى صورته الدينيوية ، بعد أن رفعنا

عنه القناع فى صورته المقدسة • وهكذا يتحول نقد السماء الى نقد للأرض ،
ونقد الدين الى نقد للقانون ، ونقد اللاهوت الى نقد للسياسة ، (١٧) •

ففى داخل المنظور الماركسى يلقى مذهب الألوهية تفنيذه الأساس ،
لا فى التحليل النظرى ، بل فى النقد العملى للقانون والسياسة ، أو بصورة
أدق فى التغيرات الاجتماعية المترتبة على ذلك النقد • فالتغير الاجتماعى الفعلى
يجعل مذهب الألوهية والنظرة الدينية بلا معنى ، فلا تدعو إليهما حاجة
فى نظام اجتماعى عادل ، حيث تكون الحياة منظمة تنظيما انسانيا وطبيعيا •

وكان ماركس يأمل أملا كبيرا فى أن يختفى الدين ، وأن تصبح مسألة الألوهية
ضد الاتحاد غير ذات موضوع فى الكل الاجتماعى الذى يتألف من الناس العاملين -
فى - الطبيعة ، وهو ما كان يتراعى له على أنه هدف التغير التاريخى . وقد كان هذا
الأمَل معقولا بما فيه الكفاية ، هذا اذا سلمنا بأن الانسان يرتبط بالله بنفس
الطريقة التى يرتبط بها الظاهر النسبى بالروح المطلقة ، وبأن ثمة جدلا
ضروريا بصورة مطلقة يتطور فى الوعى الانسانى وفى التاريخ ومن خلالهما •
أما غير المعقول فهى الطريقة غير النقدية التى قبل بها ماركس المعادلة بين الله
والمطلق ، وكذلك عملية قانون تاريخى ، حتى بعد أن رفض مصدر هذه العملية
وهو : الروح المطلقة • ومن ثم ، كان تفسيره لله على أساس ضروب الاغتراب
النظرية والعملية يؤلف عكسا جدليا واضحا للروح المطلقة عند هيجل ، ولكن
فاته أن يوجه النقد الى مظاهر الوجود المتناهى التى تؤدى بالناس الى الله •
والمنهج الماركسى الذى جعل من « الانسان الاجتماعى - فى الطبيعة » مطلقا
مضادا - هذا المنهج لا يستند الى مراجعة شاملة للطرق الأخرى التى يمكن
الدفاع بها عن الكرامة الانسانية ، بل على « فلسفة الهية » هيجلية مقبولة •
فلقد استبدل ماركس بالتاريخ من حيث هو ترجمة ذاتية للروح المطلقة التاريخ
بوصفه الترجمة الذاتية التى تبرر الانسان الاجتماعى بعد أن أصبح مطلقا •

غير أن رؤية ماركس الانسانية التى تذهب الى أن الانسان أساس
الوجود ، وإلى أن الوجود والفعل انسانيين ليسا تحولات أو مواد لعملية
أوسع منهما • هذه الرؤية تنفصل تمام الانفصال عن أسطورة مطلق اجتماعى
وعن الاستعارة المضللة التى تمكس أو تقلب الكل الباطنى عند هيجل •

فالناس يستطيعون أن يساندوا بكل قواهم المجهود الخاص بتأنيس الطبيعة والعالم الاجتماعي دون اللجوء الى نزعة ماركس الى احوالة الوجود والمنهج الى شيء غيرهما ، ودون الالتواء بذكائهم ورغبتهم الى الداخل في حلقة مغلقة ، ذلك أن الحرية الانسانية تملك من القوة ما يكفيها للبقاء مفتوحة على الابداع ، وعلى الوفاء بالتزاماتها للطبيعة والمجتمع ، والتطلع صوب الله وفي محب في آن مما .

٣ - نيتشه والتبشير بموت الله

ومن قلم فرد ريش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) جاءت دفعة قوية نحو استحسان الاتحاد بوصفه أنبل عقيدة انسانية . وكان نيتشه أشبه بانقناة المصطخبة المياه التي نقلت الى عصرنا النتائج الاحادية لتيارات جديدة معينة في علم القرن التاسع عشر وثقافته . فلقد أقنع تفسير الجناح الملحد من الوجودية بأن هذا العالم يخلو من كل الله ، كما دفع الوجوديين الآخرين الى التزام أشد أنواع الحذر - على أقل تقدير - في أحكامهم الفلسفية عن الله وامتد تأثيره في هذه المسألة الى ما وراء الأوساط الفلسفية المحترفة ، وتأثيره يشبه بالضبط التأثير الذي أحدثه هجوم ماركس على الله وعلى الدين .

وكانت مطالعة نيتشه في شبابه لمؤلفات آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) هي التي شجعت على الاتحاد . وكان من رأى هذا الأخير أن مبدأ السبب الكافي الذي تستند اليه الأدلة العقلية على وجود الله ، لا ينطبق انطباقاً سليماً الا على أنواع معينة من الأسباب ، ولا يسرى الا على الموضوعات الحسية الجزئية داخل سلسلة الظواهر اللامتناهية . وانتهى شوبنهاور في عدد من المواضع الى أن الاستخدام العقل والهميجلي لمبدأ السبب الكافي من أجل اثبات وجود الله أو الروح المطلقة ، لم يكن له ما يبرره (١٨) . فمن المفروض أن الله كائن لا حسي ، وأنه السبب المطلق أو العام للأشياء ، على حين أن مبدأ السبب الكافي لا يسرى الا على الموضوعات الحسية ، وأن أساسه الحقيقي لا يقوم الا في أنواع معينة من الأسباب . وفضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نتساءل عن السبب الكافي للعالم مأخوذاً ككل ، أو عن سبب أول لصيرورة سلسلة الظواهر اللامتناهية ، لأن كل صياغة محددة لمثل هذه الأسئلة تتجاوز قدرتنا المحدودة . وسد شوبنهاور أيضاً الطريق الكانتي للوصول الى الله بوساطة

العقل العملى ، على أساسى أن هذا العقل يخلو من كل مضمون متميز ، وأن من واجبه على كل حال أن يخضع للحدود العامة التى يفرضها مبدأ السبب الكافى . وهكذا كان شوبنهاور ملحدا صريحا : إذ أنه أنكر اله فولف ، ومصادرة كانت الأخلاقية ، والعقل المطلق عند هيغل .

ومع هذا كله فقد اعترف بوجود الشيء فى ذاته (النومين) ، وهذا الشيء فى ذاته هو ارادة الحياة الكونية العمياء القلقة التى لا نستطيع أن نقبض عليها الا فى حدس لا عقلى . ولما كانت هذه الارادة هى مصدر كل صراع وألم ، نصح شوبنهاور بإخماد جذوتها ، اما عن طريق التأمل الجمالى ، أو أنعال الايثار ، واما باتخاذ موقف الزهد الذى أوصت به الأديان الشرقية والمسيحية ، وهذا الموقف أدوم وأعمق جذورا . وذهب شوبنهاور الى أن الرسالة الحقيقية للمسيحية هى انكار العالم ، سواء فى مظاهره الحسية أو فى ارادته الباطنة لتكائير الحياة . ومهما يكن من أمر ، فقد كان شوبنهاور مترددا ترددا غربيا فى الانتهاء الى أن انكار ارادة الحياة يؤدى الى العدم المطلق ، فترك ثغرة مفتوحة للاعتقاد بأن هذا الانكار ما هو الا الوجه الآخر لفعل جديد يرمى الى تأكيد وجود كائن متعال تماما . بيد أنه رأى أن ما ينطوى عليه مبدأ السبب الكافى من صرامة ، وما تتمخض عنه ارادة الحياة من نتائج شريرة - يحولان بين الفيلسوف وبين هذا التأكيد الجديد للوجود . وربما استطاع المتصوفون وحدهم أن يفعلوا ذلك ، وفى هذه الحالة لن تكون ثمة وسائل فلسفية للتحقق من صدق أقوالهم .

ومع أن نيتشه قد حاول استبعاد امكانية الوصول الى حقيقة متعانية أصيلة بوسائل غير فلسفية ، الا أنه رحب بحجج شوبنهاور السلبية . فقد أمدته بالشجاعة على قصم العرى التى تربطه بماضيه الدينى ، وعلى أن يدعو صراحة الى الإلحاد . وأشاد بكل من كانت وشوبنهاور لأنهما كانا أول من قدم تحديا جذريا لتفاؤل الحضارة الغربية ومعتقداتها الألوهية . فلقد تساءلت نظرية المعرفة الكاننية بصورة فعالة عما اذا كان العقل الانسانى يستطيع النفاذ الى ماهية الأشياء - فى - ذاتها ، واستخدام مبدأ العلية للوصول الى الله ، وهو المبدأ الاسمى للأشياء فى ذاتها . وجاء هيغل فأرجأ المسألة لصالح مذهب الألوهية ، وانفرد شوبنهاور بمجد اسقاط المذهب الهيجل

عن العقل المطلق بواسطة رأيه المضاد فى عقل صورى خاص ، واردة كونية لا عقلية • وكان ما أثار إعجاب نيتشه بوجه خاص هو الطريقة الجريئة التى أخذ بها شوبنهاور خلو الوجود من الألوهية ' die Ungöttlichkeit des Daseins - اذ رأى أنها حقيقة جليلة ملموسة لا تحتاج الى دفاع مفصل فى عصر العلم الوضعى والابستمولوجيا الكانتية . « وهنا تكمن أمانة شوبنهاور الكاملة : فالالحاد الصريح بلا قيد أو شرط هو الافتراض المسبق لوضعه للمشكلة ، بوصفه انتصارا نهائيا دفع فيه الضمير الأوروبى أعز ما يملك ، وبوصفه تنويجا لتدريب على الحقيقة استغرق ألفين من الأعوام بحيث انتهى به الأمر الى أن يمنع نفسه من اقراراف اكدوبة الاعتقاد فى الله » (١٩) • ويحب نيتشه أن يفرينا على اعتناق الحاد بدافع من الأمانة والشجاعة على مواجهة حقيقة الوجود ، وأن نرى النتائج القاسية - وإن يكن لا محيد عنها - لضروب التقمم الصحية جميعا فى الحضارة الغربية • وحين قرر نيتشه أنه هو نفسه ملحد بالفطرة والمزاج ، لم يكن يعنى استبعاد جميع الحجج المناهضة للألوهية ، بل بالأحرى أن يضيف عليها مزيدا من الثقل الذى تقدمه الحتمية العلمية والتحرر الانسانى •

وكان نيتشه - مثله مثل كارل ماركس - مفتونا بأسطورة بروميثيوس، مطوحا بيفضة المتحدى فى وجه الآلهة أجمعين • ووصف الحاد البروميثى بأنه منبثق من نوع من الزهو العنيف الحار بالحرية الانسانية ، وبتصميم على الولاء للأرض أيا كان الثمن • ولما كان هذا الموقف يتعارض ، مع جوهر التقاليد الألوهية الدينية والعقلية ، فان الترويج الناجح له بين انعقول الأخرى يتطلب نقدا لتلك التقاليد السائدة • وعلى هذا قام نيتشه بتنفيذ برنامج المناهض للألوهية على مرحلتين : مرحلة المراجعة التجريبية لنظرتنا الى الوجود والمعرفة ، ومرحلة الاعلان الدرامى لموت الاله •

(١) تجربة عن العالم والحقيقة : احتذى نيتشه النموذج المعهود للحاد الحديث كما وضعه فويرباخ وماركس ، بأن قدم صورة تنبؤية للفيلسوف فى عصر المستقبل • وسيكون هذا الفيلسوف المقبل - وفقا للخطوط الاجمالية التى تضمنها كتاب « بمعزل عن الخير والشر » (١٨٨٦) - مزيجا ثلاثيا من الشكاك والناقد ورجل التجارب • فهو شاك يشمل شكه التقاليد ومطلقات

الماضى جميعا ، وهو يستخدم مبضعا لا يهاب شيئا لتشريع المعتقدات التى لم يتم فحصها بعد ، والمؤيد لوجود الله . ومع ذلك فانه لن يكون مشلولاً نتيجة لعدم الحسم الذى يتصف به الشكاك الكامل ، بل سيكون أخلاقيا ناقدا ، يستخدم منهجا محددا ومعيارا للقيم . وفضلا عن هذا كله ، سيجرى فيلسوف المستقبل تجارب عقلية وأخلاقية تتمشى مع اعتقاده فى السبيلة التامة للأشياء جميعا . وعليه أن يكون متاهبا لاتخاذ موقف جذرى جديد ازاء العالم ، وازاء الله . وبإدخال «لعل وعسى» خطرة عن طبيعة الأشياء ، يمكن أن تتزعزع الأخلاقية القائمة على الألوهية ، وأن تنهار فى نهاية الأمر .

ولكى يجعل نيتشه تجربته الميتافيزيقية مقبولة ولا مندوحة عنها، يصفها بأنها النتيجة الكامنة فى الكشوف الفلسفية والعملية التى تمخض عنها القرن التاسع عشر . وهناك فى الحلفية البعيدة يقف تراث ديكرات وهيوم ، وكلاهما عاد بالانسان الى صخرة ذاته الفردية الجهمية . نليس للانسان الحديث من خيار الا أن يفسر بقية الأشياء من خلال العينة الذاتية التى يعثر عليها الفرد فى أثناء تفتيشه فى نفسه . وما يجده هناك يؤكد كانه فى المجال النظرى ، ويؤكد شوبنهاور فى المجال العملى ، وأن لم يستغل أى منهما كشوفه استغلالا كاملا . والعامل الوحيد الذى يعطى عطاء عيانيا (أو حدسيا) فى الوصف الكائناتى للمعرفة هو مادة الاحساس . وهذه المادة خالية بطبيعتها من أى بناء محدد ، كما أنها تعرض نفسها على أنها مجرد سيال مستمر من الانطباعات ، ومجرد طبقات حسية تفتقر الى كل وحدة باطنة ، وإلى كل معنى أو قيمة . أما شهادة شوبنهاور الرئيسية فهى أن هذه الكتلة الموهوشة من الانطباعات تتسم بطابع مناضل مريد . وما يعطى على أنه نسيج التجربة الفردية ليس تدفقا لا شكل له من الاحساسات ، بل هو بصورة أكثر أساسية - عاصفة جامحة من العواطف والدوافع (٢٠) .

وما من أحد وهب الاحساس بانجازات الفلسفة الحديثة الا ويجد نفسه مرغما على وصف المظهر المعطى من الحياة الفردية بأنه صيرورة مستمرة ، وكفاح يمتزج فيه الحس والعاطفة ، ولا يحكمه أى بناء سابق ، وبرا من كل قانون فطرى معقول ، ويفتقر الى كل معيار للقيم . واذا اصدردنا حكمنا على أساس ادراكنا الذاتى للموقف ، لم يكن ثمة ماهية للشئ فى ذاته ، أو عالم معقول

علينا أن نصل اليه • والعالم الحقيقي فعلا ليس الا خضم الصيرورة الذى يواجهنا ، وليس الا التيار للامتياز غير المتحد من الطاقة العاطفية الذى يصب داخل نفوسنا • والسمة العامة الوحيدة التى يكشف عنها هو اتجاهه الى توكيد طاقته أو ما يسميه نيتشه « ارادة القوة » •

ولكى يبرر نيتشه تعميمه انذى ينتقل من الذات الفردية الى الطبيعة فى جملتها ، يهيب بمنطقتين من مناطق الدراسة العلمية ، فالمنهج العلمى يوصى بالاعتصاد والتجانس فى المبادئ التفسيرية • فان لم يكن ثمة شاهد محدد على حالة مختلفة فى مكان آخر ، نستطيع أن نقرر مطمئنين أن العامل المعطى فى التجربة الفردية يحقق أيضا الطابع انعام للواقع • ومن المؤكد أن أهم منجزات العلم البيولوجى فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر كان نظرية داروين عن التطور ، وهى النظرية التى تشهد على انصيرورة الشاملة والصراع وما تنطوى عليه التركيبات العضوية من زوال سريع • وعلى الرغم من النقد الحاد الذى يوجهه نيتشه الى اتباع داروين الى أنه يعزو للتطور دلالة ميتافيزيقية عامة تتجاوز مجال الكينوف البيولوجية ، وذلك لاكتساب ضمان علمى على التغير الكلى فى الكون ، وعلى الدلالة الباطنة تماما لدوانع الحياة • ويهيب نيتشه أيضا بعلوم التاريخ ، وعلم اللغة الكلاسيكى (الفيلولوجيا) الذى تدرب عليه ، متخذاً منها شاهدا اضافيا على السيوالة الدائمة فى مجال المؤسسات الانسانية والتصورات واللغات • ولما كان الانسان يؤخذ فى تدفق الحياة المتطور تحت هذه الوجوه جميعا ، فان البيئة على النظر الى النزعة الواحدة فى الصيرورة وارادة القوة بحسبانها الوصف الأساسى للواقع - هذه البيئة جارفة حقا •

وهناك بالطبع تركيبات وعلاقات فى عالمنا الانسانى ، ولكنها اسهامات تقوم بها أنشطة الانسان أو مشروعاته الصورية المنظمة • هذه المبادئ البنائية ليست شكولا كلية أولية (كما افترض كانت) ، كما أنها ليست افكارا افلاطونية غامضة (كما يرى شوبنهاور) ، ولكنها من نتاج ارادة القوة الكونية فى صورتها الانسانية المتميزة • فالانسان لا يحتمل البقاء فى كون عابر لا ملامح له ، ولا وجهة له • انه يناضل لترويض اندفاعات الصيرورة ولتثبيتها ، وجعلها ذات دلالة انسانية ، ولهذا فهو يصوغ تصورات مثل

« الشيء » و « القانون » و « القيمة » كأدوات برجماتية لاضفاء المعنى والفرض على الشطر الذى يخصه من بحر الصيرورة الواسع . فالمعرفة - على هذا النحو - ليست علاقة تجانس ، بل منظورا تتخذه ارادة القوة والحكم الجمالى عما سوف يعزز من القدرة الانسانية ومن الدلالة فى العالم . والمعرفة - فى نظر فيلسوف المستقبل الأمين - معناها الابداع وتشريع نظام الأشياء وتحديد رتبها ، وبالتالي وضع القيم (٢١) . وهناك وراء أفعال المعرفة جميعا ، فعل عملي لتقدير الصيرورة ، أو اضافة شيء من القيمة عليها بالنسبة للانسان . ولأن المعانى والقيم الأصلية تنبع جميعها عن أصل انساني خالص ، فانها محصورة انحصارا صارما داخل حدود الصيرورة ، ولا تشير الا الى الاستقطاب القائم بين هذا التدفق الكونى وواضع القيم الانسانى . ولهذا فان تركيبات عالمنا وعلاقاته باطنة تماما من حيث أصلها ومرماها .

وهنا يستطيع نيتشه أن يجيب عن سؤال « بيلاطس » (٢٢) ، فالمرء لا يستطيع أن يتحدث عن « الب » حقيقة ، بل عن « حقائق » يؤسسها الانسان . فليست هناك حقيقة مطلقة تناظر منطقة للماهيات السرمدية ، اذ لا وجود لبينة على مثل هذه المنطقة فى الوجود ، وبالتالي لا معنى لادعاء الحقيقة المطلقة عن واقع الله المتعالى . الحقائق الانسانية منظورات تؤخذ فى موقف جزئى من أجل غرض جزئى : وتظل هذه الحقائق متكثرة ، قابلة للمراجعة ، ومقصورة على المشروعات الانسانية . وهذا ينطبق أيضا - بنفس الصرامة - على الحقائق الأخلاقية ، فلا وجود لنظام أخلاقى كلى شامل أو خير مطلق ، وانما ثمة خيارات متعددة للأهداف الانسانية وللجزاءات المتناهية التى تفرضها .

وأيا كان الأمر ، فان التجربة النيتشساوية لا تفقد طابعها الشرطى - الاستتباطى قط ، فهى تعبر عن بعض النتائج التى يمكن أن تنبع عن القرار الخاص بتطوير مضامين معينة لأراء « كانت » وشوبنهاور عن التجربة الظاهرية

(٢٢) بيلاطس هو حاكم اليهودية من قبل الرومان (٢٦ - ٣٦) . أسلم المسيح للموت وهو يعتقد بينه وبين نفسه أنه برئ ، ولهذا غسل يديه أمام الجماهير قائلا : « أنا برئ من دم هذا الصديق » .

[المترجم]

الى ميتافيزيقا كاملة للوجود الطبيعي . غير أن وصفا لهذه النتائج لا يقدم توكيدا كافيا لكفاية هذا الغرض المحدود. كنقطة انطلاق ، لأن النزعة الظاهرية تضاضى عن طرق الانسان الأخرى في أن يصبح مرتبطا ارتباطا مباشرا بالعالم الطبيعي : والتناول النظرى للطبيعة من خلال الحكم الوجودى على الأشياء الحسية ، وكذلك تناولاتها الأخرى من خلال الرمز والعمل ، تبرز جوانب أخرى تختلف عن تلك التى يمكن أن تتلام داخل مصادر الخليلط الحسى المتدفق ، وإرادة القوة ، ذلك أنها تجلو التركيبات والعلاقات وأفعال الوجود التى يكتشفها الانسان ، ولا ينتجها . فمفردتنا بالطبيعة لا يمكن أن تنحصر فى تلك الجوانب التى يحكمها التحليل الكانتى للمعرفة الفزيائية ، أو فى ذلك التعميم الشامل للإرادة الذى يقوم به شوبنهاور .

وحتى فى داخل السياق الذى يقدمه نيتشه ، نلمس اعتبارات تشير الى اتجاهات أخرى غير ذلك الحضم الباطن للصيرورة المائعة ، والإسقاطات الانسانية المتواترة للمعنى . فمن حقيقة قدرتنا الانسانية على اتخاذ المنظورات وتحديد سلم القيم ، لا يلزم أن تتألف معرفتنا وتقويمنا من ابداع معانينا وقيمنا فحسب . ذلك أن أفعال معرفتنا وتقديرنا تقتضى عاملا محددا من الاعتراف ومن احترام النسيج الحقيقى لموضوعات هذه الأفعال ، ولطرائق الأشياء والأشخاص الآخرين حين يتكشفوا لنا وحين يؤثرون فى عملياتنا العملية . وتشمل الاجراءات العملية تلك اللحظة التى لا غنى عنها من التأكيد أو النفى التجريبي القائمين على الاختبار العام ، وعلى الوقوع الفعلى للحوادث فى الطبيعة ، وعلى وجود تركيبات متعينة لا تقبل الاحالة بأكملها الى اطارنا فى الإشارة ، وطريقتنا فى القياس . ففي فلسفة تشارلز بيرس المعاصرة عن العلم ، يوجه الانتباه الى الجوانب الواقعية والموضوعية والاجتماعية من البحث العلمى . وحتى عبارة نيتشه الميتافيزيقية القائلة بأن إرادة القوة الكونية تعمل فى الانسان بوصفها فاعلية مائعة للتركيب – هذه العبارة هى نفسها تعبير متعين عن طبيعة هذه الفاعلية . وليس ثمة ما يبرر الا يستطيع الذكاء الانسانى التوسع فى هذه القدرة على تمييز بعض سمات الواقع الشاملة المحددة ، والقيام بدراسة بنائية لمناطق أخرى من البحث . فاذا لم تقصر نظرنا الى نظرية الإرادة الكونية على أنها أداة شاعرية للنقد الحضارى ، فتحت لنا الطريق لاستخدام أكثر واقعية لعقلنا فى معرفة العالم الطبيعي للأشياء وتقويمه .

وحتى يتحدد النقد على هذا النحو ، سيماليج نيتشه بزغته الواحدية في الصيرورة وإرادة القوة على أنها رؤية ميتافيزيقية أصيلة ، لم تصورهما المواقف الفلسفية والعلمية الأخرى إلا على نحو غير مباشر . وعندئذ لن يكون ثمة أمانة عقلية تلزم رجال جيلنا باعتناق افتراضه الميتافيزيقي . وتلك الـ « رُبما » (أو لعل وعسى) ، التي أقام عليها نيتشه وجهة نظره ، تتمتع بلا شك بشيء من الفتنة والبهجة بفضل مطالبها الجريئة الشاملة . غير أن هذه الصفة الدرامية ليست سببا كافيا لتحويل الافتراض إلى قضية ضرورية مسبقة لا يستطيع الإنسان الحديث أن يتشكك فيها دون أن يدنس ولاءه للأرض واحترامه للموقف الإنساني الفعلي وما ينطوى عليه من بيئة .

(٢) ضربة المطرقة بإعلان موت الإله : حين أعلن نيتشه موت الإله ، لم يفعل أكثر من أن يردد نغمة عزفها هيجل من قبل ، ولكنه بدلا من أن يجعلها مقدمة للوصول إلى حقيقة الروح المطلقة جعلها نتيجة للخطأ الذي نقع فيه نتيجة لتصورنا عن الروح المطلقة . وبينما يفسر هيجل موت الإله في حدود صيرورة يحتويها المطلق في داخله فعلا ، وبصورة مسبقة ، يفصل نيتشه الصيرورة تماما عن سياق الروح المطلقة ثم يأخذ الله على أنه مرادف لوهم المطلق . وهكذا يموت الإله لأن النزعة المطلقة عن الروح اللامتناهية الأبدية تعرض على أنها اختلاق قاتل من صنع العقل البشري .

ويخضع نيتشه نظرية الله - محتذيا النموذج الذي وضعه فويرباخ والذي أصبح الآن مالوفا - لعملية إحالة نفسية شاملة . فليس من الممكن في داخل نزعته الواحدية عن الصيرورة أن يوضع سؤال جدى عن « حقيقة » الله المستقلة . والقضية كلها لا تتعلق إلا بأصل « فكرة » الله وقيمتها ، مأخوذة دون أية امكانية ميتافيزيقية لأن يكون لها مشار إليه حقيقى يعلو على ما هو إنسانى . وكان هيجل قد رأى في تدهور الاعتقاد الفعال في الله معنى من معانى موت الإله . أما نزعة نيتشه النفسانية الحازمة في هذه النقطة فتتطلب أن يكون هذا المعنى هو المعنى الوحيد الذى يعتد به : **إن الانحلال الحساسى لفكرة الله يعبر عن انحلال النوع الوحيد من الوجود الذى تمتع به الله .**

ولكن نيتشه لا يريد مع ذلك أن نستهن بالغاء هذه الفكرة ، وننظر إليه على أنه حادث تافه لا وزن له ، وكأننا نتخلص مثلا من فكرة وجود الفيلان • فموت الاله يثير ذلك السؤال الجوهرى عما اذا كان لوجود العالم أى معنى باطنى فى حد ذاته • ويستخدم نيتشه تشبيه الرجل المجنون الذى يحاول نشر نبأ موت الاله فيندد بما يمكن أن يسمى الطريقة السطحية اللاعوانية فى تلقي هذا النبأ • والملحدون الذين نصادفهم كل يوم يستهزئون بالاله فيصورونه بأنه قد ضل الطريق ، أو أنه يعمد الى الاختفاء أو الهرب ، كل ذلك لأنهم لا يفتنون الى الصلة بين موته وبين انهيار قيمنا الغربية جميعا • ومن ثم فإن الرجل المجنون يذكرهم محتدا بدورهم المسئول ، سواء فى اختلاقهم لفكرة الله ، أو فى تركها تموت وتضمحل : « لقد قتلناه - أنت وأنا ٠٠٠ نحن جميعا قاتلوه » (٢٢) • وهذا شبيه بما يقوله توماس هاردى عن « جنازة الاله » حين يجعل الاله المنسحب يصرخ فى وجه الانسان قائلا :

« اننى أتلاشى يوما بعد يوم

تحت عيون ذوى البصيرة القاتلة للاله

وفى ضوء لن يتركنى أبقي ٠٠٠

وغدا ٠٠ أخفى فلا يبقى منى شئ » •

ان موت الاله معناه الاغتيال العمد لفكرة الاله ، وسقوط نظام المعايير والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة ، والأشخاص الذين لم يعودوا يؤمنون بها ، هم قتلة الاله ، وعليهم تقع المسئولية الشخصية عن هذه الفعلية وعواقبها - التى لم يحسب حسابها - على حضارتنا •

وصورة نيتشه الأثيرة عن نفسه بوصفه فيلسوف المستقبل هى زاردشت ، الرجل الحكيم الذى هبط من ملاذه الجبل ليبشر بالنبأ الرهيب السار فى الوقت نفسه - نبأ موت الاله • وهناك فى الغابة يلتقى بناسك متوحد ، لم يسمع بعد بهذه البشارة ، ومن ثم فهو ما برح متمسكا بالشعائر التقليدية • أما الجمهور الذى يلتقى به زاردشت فى ميدان السوق فيشعر شعورا غامضا بأنه فقد الايمان بالله ، ولكنه يؤثر ما يلهيه عن النتائج • ولا توجد غير صفوة ضئيلة من العقول (منها البابا الأخير) هى

التي تدرك - على تفاوت في الدرجة - الدلالة الحقيقية للأزمة الأوروبية المتعلقة بعقيدة الألوهية • والى هؤلاء يعلن زرادشت موت الآله على أنه أعظم الأحداث الأخيرة ؛ إذ أخذ ظله يغطي تدريجيا الرقعة الثقافية بأسرها • فنحن جيبل. من الناس يعيشون في ظل الآله الميت ، ويخشون النزعة العدمية الناشئة للقيم العقلية والأخلاقية على السواء •

ويصر نيتشه على أن الرسالة الجوهرية للاتحاد الحديث ليست الاستحالة النظرية لاثبات وجود الله ، كما أنها ليست تقرير الواقع الحضارى الفعلى بأن الاعتقاد فى الله لم يعد منتشرًا على نطاق واسع • الجوهر الحقيقى لنزعة نيتشه المعادية للألوهية هو أن أحدا لم يعد يعتقد فى الله لأن الله لم يعد قابلا لأن يعتقد فيه أحد ، ولم يعد جديرا بتصديق الإنسان وتأييده •

« ليس ما » يميزنا « هو أننا لا نجد الهاما - سواء فى التاريخ ، أو فى الطبيعة ، أو فيما وراء الطبيعة - ولكن ما يميزنا هو أننا نرى الآن أن ما كنا نبجله كاله ، لم يعد شبيها بالاله ، بل شيئا تعسا لا معقولا ، ضارا ، ولم يعد هذا مجرد خطأ ، بل جريمة ضد الحياة . اننا ننكر الآله من حيث هو اله • ولو أن أحدا حاول أن «يثبت» لنا الهه المسيحيين هذا لكننا أقل قبولا للاعتقاد فيه ، (٢٣) •

هذا النص الكاشف بين العمق العاطفى لنزعة نيتشه المعادية للألوهية، وجانبها الارادى الذى يرفض قبول البرهان ، واعترافها بأن الألوهية المسيحية هى العدو الأكبر ، وادانة الآله على أسس حيوية ، أخلاقية ، انسانية • فالاله قد مات بالمعنى المؤكد ، وهو أن فكرة الله لم تعد تمثل القيمة العليا ، بل نبذت أخيرا على أنها نقيض القيمة العليا أو نقيض الموضوع للحياة الانسانية ومنها العليا •

ويستخدم نيتشه فى سبيل تدعيم هذا الاتهام ما يحلوه أن يسميه بالحاسة السادسة لانسان القرن التاسع عشر : ألا وهى الحاسة التاريخية • وهو لا يعنى بهذه الحاسة القدرة على إدراك التاريخ بالمعنى المألوف من التفسير الدقيق المتزن للأحداث والمعتقدات الماضية ، بل يعنى به تكهنه

حدسيا « بما سيكون عليه » المعنى الجوهرى لعصر من العصور ، وتصوراته الرئيسية للارتقاء بالقيم الانسانية (٢٤) . واستخدامه للحاسة التاريخية أو « الاكذوبة الشعاعية » فى وصف مضمون فكرة الله - تطبيق صارم لنظريته العامة القائلة بأن الصارف مشرع للقيم ، وهذه القيم لا ترتبط بالمستقبل وحده ، بل بالمضنون الماضى والحاضر الذى يحتل عقول الناس . وهو يقرأ التاريخ متراجعا الى الوراء ، بادنا ببعض الملامح التعسة أو المناقفة لعصره ، فيعزوها الى فكرة الله ، وبهذا المنهج الارتدادى للنشوء النفسى ، يبنى مفهومها لاله بوصفه متبعا ومستودعا لكل ما هو معاد للتكامل الانسانى ، وللحرية الانسانية . وينظر نيتشه الى المسيحية - كما نظر اليها أسلافه الملحدون فى ذلك القرن - على أنها أفلاطونية العوام ، والمدهيجل بوصفه منظر اللاهوت المسيحى . وهو يرد جميع النظريات عن الله ردا يمليه التعبير الاستراتيجى الى سبيكة واحدة ، هى تركيب من الأفلاطونية والمسيحية والثنائىة الكانتية ، والنزعة المطلقة الهيكلية . والانه الذى يستخدم موته كمطرقة ضخمة ضد كل المؤسسات القائمة والمذاهب الأخلاقية هو هذه الفكرة التوليفية التى نحصل عليها باستخدام حاستنا التاريخية بتلك الطريقة التقويمية التى تصفها ميتافيزيقا نيتشه ونظريته فى المعرفة .

ويبين فحصنا لكتابه : « أفول الأصنام » أو : « كيف نتفلسف بمطرقة » (١٨٨٨) ، وهو أحد كتبه الأخيرة ، ولكنه أوضحها جميعا - أن عداء نيتشه للاله نشأ عن توحيد لاله مع عالم « حقيقى » هو عالم الأشياء فى ذاتها ، وهذا العالم يناقض - حسب تعريفه - عالمنا « الظاهرى » ، أو عالم الظواهر . « ان اختراع خرافات عن عالم « آخر » غير هذا العالم أمر لا معنى له على الإطلاق ، اللهم الا اذا استبدت بنا غريزة الشك والاستهزاء والقذف ضد الحياة .. الله هو التصور المضاد ، وهو ادانة الحياة » (٢٥) . ولم يكن نيتشه يرى غير أمر الوهى مطلق واحد للفرقة بين انزمانى والأبدى هو : احتقار الزمانى والقاء ظلال من الشك على حقيقته . وكان يعتقد أن كل من يذهب الى أن الطبيعة لا تشمل الواقع بأسره ، يدعو بالتالى الى أن العالم الطبيعى غير حقيقى لا قيمة له ، ولهذا ينبغى أن نعرض عنه . وبهذا التفسير ، بقى نيتشه تلميذا مخلصا كل الاخلاص لشوبنهاور وفاجنر ،

لأنه كان يعد تصويرهما لله والمسيحية الذى يقوم على انكارهما للعالم -
تعبيرا أصيلا عن الموقف الجوهرى لمذهب الألوهية . وكل من يقبل هذه
الفكرة عن الله يعد هاربا من التاريخ الزمانى ، وخائفا للمذهب العلمى
القائم على المعرفة الحسية ، وصارفا للطاقة الأخلاقية عن الأهداف الباطنة
لإرادة القوة التى ترمى الى الارتقاء بالحياة - الى هدف يوهن الحياة ، ويدفع
الى الانتحار .

وحين استعرض نيتشه النتائج الأخلاقية المترتبة على تنظيم حياة
الإنسان على أساس تكريسها لمثل هذا الاله ، تجاوزت اتهاماته الغاضبة كل
حد . وفى كتابه « عدو المسيح » (١٨٨٨ أيضا) ، اتهم « الله بأنه إعلان
حرب على الحياة ، وعلى الطبيعة ، وعلى إرادة الحياة ! الله - هو صيغة كل
قذف ضد «هذا العالم» ، وكل أكذوبة عن «اله فيما وراء» . - الله - هو
نأليه العدم ، وإرادة العدم ، وإرادة تقديس العدم ! » (٢٦) وكان نيتشه قد
صرح ذات مرة للسيدة أوفربك (زوج زميله ، مؤرخ الكنيسة المسيحية
فرانتس أوفربك) أنه قد وهب نفسه تماما لهذا التصور عن الله الى درجة
أنه لم يعد قادرا أو مستعدا للنظر فيما اذا كان من الواجب مراجعته
وتصحيحه بآراء الناس الفعلية عن الله : فالفزع الأخلاقى الذى أدخلته فى
روعه فكرة الله - حين وضعت بوصفها علما آخر معاديا - كان من القوة
بحيث لا يسمح للنقد الذاتى بالعمل ازاء هذه القضية . فلابد من اعلان
موت الاله ، كمقدمة ضرورية لمولد الإنسان من جديد بوصفه فاعلا مسئولا
فى العالم الطبيعى .

وعلىنا حين تقدير ما لنبا الموت هذا من وزن ، أن نفحص أربع سمات من
تناول نيتشه فحصا دقيقا ، وهى : نقطة بدايته الافتراضية ، نظريته
الإرادية فى المعرفة ، نزعه الى الإحالة التاريخية historical reductionism
ومعياره - العكس للحقيقة والقيمة . فنحن نجد :

أولا : أن التجربة الفكرية للكون بوصفه بحرا هائلا من الصيرورة ،
تحكمه إرادة القوة ، سرعان ما حولها نيتشه الى معيار ميتافيزيقى لأحكام
الصادرة عن الله . وإذا بقيت هذه الميتافيزيقا مجرد « لعل وعسى » ،
فلا يمكن استخدامها للبرهنة على أن الاعتراف بالله بوصفه الحقيقة الأبدية

يستتبع بالضرورة خطأ من قيمة العالم المتناهي . ويتهم نيتشه بأن الله كان هو الاعتراض الأكبر على الوجود ، ومحطم براءة الصيرورة . وهذا معناه - خارج قاعة المحكمة - أن افتراضه الأصلي يطبع الوجود الزماني والصيرورة المتناهية بطابع الاكتفاء الذاتي ، وأن البراءة النيتشواوية تتألف من النسيان المتعمد لقيامه بهذا الفعل على نحو افتراضى . غير أن هذا لا يحل مسألة ما إذا كان للانسان الحق أصلا - ففى أن يسم عالم الصيرورة بخاتم الاكتفاء الذاتى المطلق .

ثانيا : يحتفل نيتشه ببهجة الانجاب التى يشعر بها دائما فى المعرفة، ذلك لأنها ابداع للقيم ، واردة لأن يكون « العلة الأولى » ، ويعلن أن الموقف لن يكون محتملا لو كان ثمة آلهة ، فى الوقت الذى لا يستطيع فيه أن يكون واحدا منهم عن طريق ارادته المشرعة . وهو يدعى أن هناك شيئا مهينا فى الاعتراف بالوجود الحقيقى لكائن لا يدخل فى نطاق قدرة الانسان الابداعية الذاتية . وهذا وصف مؤثر للطريقة التى يصورغ بها موقف « الكبرياء » العقل الانسانى ، ولكنه لا يثبت أن هذا الموقف يقوم على أساس متين بالنسبة للانسان . وقضية مذهب الألوهية تتعلق بهل يسمح موقف الانسان فى الطبيعة بأن يريد أن يكون علة أولى ، أو هل يقدم له الاسس التى تقتضيه الاعتراف بالله بوصفه العلة الأولى المستقلة التى قد نحاول المشاركة فى حياتها الأبدية مشاركة شخصية حرة . ونزعة نيتشه الارادية فى المعرفة حانة خاصة من ميثاقيزيقاه عن الصيرورة والقوة الكونيتين ، وفى داخل هذا الإطار وحده ، تنتهك الحرية الانسانية نتيجة للاعتراف بالله على أنه الوجود العلى ، المتعالى .

ويثير تناول نيتشه الواحدى (أى الذى بردها جميعا الى فكرة واحدة) للفلسفات المختلفة عن الله سؤالاً ثالثاً . « فحاسته التاريخية » عما ينبغى أن يكون عليه ، وما سيكون عليه - معنى الله ، تنتهى الى أن تكون احالة واحدة للجهود الانسانية الفلسفية التى ترمى جميعا الى توضيح ، وتصويب وتحسين ، قضاياها المتعلقة بالله . وهذه الجهود جميعا تسوى بحيث تتطابق مع فكرة واحدة مسبقة . وهذا يفسر لهجته الخيالية نوعا ما فى وصفه للاله بأنه الاله - العنكبوت ، أو بأنه «أنحف» تصور للعقل الانسانى . وتصويره

للاله بأنه العنكبوت الكونى الناسج منذ الأزل يدخل ضمن تراث ديدرو ومحاوراته الحاملة ، ولكنه لا يعترف صراحة بأنها ضرب من الخيال . ولا يستطيع مذهب واقعى فى الألوهية الا أن يضيف أن موت مثل هذه الفكرة عن الاله أمر خليق بالوقوع ، ويمكن أن يستخدم لتوضيح ما لا يعنيه الاله الحى . والفرض الرئيسى البناء الذى خدمته بشارة نيتشه بموت الاله هو ادخال نوع من الاختبار للنضيم الفلسفى عند أصحاب مذهب الألوهية ، وإبراز طريقة للتمييز بين الله والعالم لا يستطيع مذهب الألوهية المستنير تاريخيا أن يساندها .

ويتعلق النقد الأخير باستخدام نيتشه للمعيار - العكسى ، كما عبر عنه ساخرا فى قوله : « أن كل ما يشعر به لاهوتى ما على أنه صادق «لا بد» أن يكون باطلا : يكاد هذا يكون معيارا للحقيقة » (٢٧) . ولكنه يسقط من نظره عبارة «يكاد» حين يصل الى مجال العمل ، على الأقل فيما يتعلق بالمسألة الصورية الخاصة بوجود الله وطبيعته . ويفخر نيتشه بأن موهبته الخاصة هى قلب المنظورات رأسا على عقب ، غير أن هذه طريقة محفوفة بالمخاطر لمن يريد أن يشيد فلسفة . فالعقل الذى يلتزم بالمخالفة قد ينجح فى أن يكون استفزازيا حين يقلب الآراء الشائعة ، ولكنه يحصر تاريخ الفكر الانسانى كله فى العرف الجارى الذى يسعى الى قلبه رأسا على عقب . ولقد لاحظنا هذا التأثير المجدب لمثل هذه العملية فى حانة المفهوم الماركسى عن الله ، وما هو ذا يتكرر عند نيتشه . فهذا المنهج العكسى يرغمه على وضع محرجة كاملة بين الوجود الأبدى والصيرورة الزمانية ، بين الاله المتعالى ، ونظام الطبيعة ، كما يرغمه أيضا على تفسير كل مثل للتفرقة بين طرق الوجود على أنه قضاء على حقيقتها جميعا عدا واحدة ، وكل مثل لترتيب القيم على أنه تقويض للقيم الفرعية . ولا يكون الله تصورا مضادا للحياة الا اذا انحصرت الحياة مقدما فى الصيرورة الزمانية ، أو الا اذا لم تكن الحياة الأبدية أسما حياة الا بتجريد الأشكال المتناهية للحياة من طبيعتها وقيمتها . وربما كان منطق نيتشه المخالف المرعب ، مطرقة ممتازة ضد ألوان الفساد ، وأنواع الأصنام المتفشية فى ذلك العصر ، ولكنه يفتقر الى الدقة التحليلية ، والنفاذ التاريخي المطلوبين فى أداة فلسفية للبحث المدعم عن الله .

وقد كانت نظرية نيتشه الايجابية عن الانسان الاعلى والعود الابدى
لنفس الاحداث ، بديلا مقصودا عن مذهب الألوهية • وكان هدفه هو أن
يجعل الوجود الذى يخلو من الاله محتملا ذا معنى ، وذلك عن طريق «أكذوبة
شاعرية» أو «مبالغة فنية فى تقويم العالم الزمانى ، وهكذا يعمل على تحويل
ميل الانسان الى تجاوز الطبيعة • وفى أسطوره عن الصيرورة الزمانية ،
يمكن أن توجد الآلهة ، أو تحققات جزئية لارادة القوة ، ولكن يستحيل
وجود انه متعال ، ومن الممكن أن توجد دورة سرمدية من الاحداث المتواترة ،
دون أن يكون ثمة موجود ابدى متميز ، وقد يوجد أناس أعلنون يشرعون
لأنفسهم ، ويقفون فوق مستوى القطيع المؤلف من البشر الفانين ، ولكن ،
ليست الفرصة متاحة للناس جميعا للمشاركة فى حياة الله الابدية • وكانت
النتيجة موقفا تعويضا حرص فيه نيتشه بلهفة شديدة على أن تتحمل حلقة
الصيرورة الطبيعية معانينا وقيمنا جميعا • على أن هذا التعويض الذى شرعه
نيتشه لم يكن - بحق - أفضل تأسيسا فى البيئة المتاحة ، من فكرة الله
التي ثار عليها • وسواء فى حملته على هذا الوصف للاله ، أو فى أسطوره
عن العود الابدى ، بقى نيتشه باحثا جوالا عن الاله المجهول ، ذلك الاله
الذى نظم عنه فى شبابه هذه القصيدة :

« أريد أن أعرفك ، أيها الواحد المجهول • •
أنت يا من تصل الى أعماق أغوار نفسى ،
وتكتسح حياتى ، كالعاصفة الهوجاء ،
أنت ، يا من تند عن التصور ، ومع ذلك
ترتبط بنا أشد الارتباط !
• • • أريد أن أعرفك • • بل أن أعبدك • • • » (٢٨)

غير أن عاصفة احتجاجه الهوجاء على تهديد « الشئ - فى ذاته » لعالمنا
الأرضى ، لم تسمح له قط بارتياح الأجواء النقية ، والبهجة الهادئة التى يمكن
أن تبحث فيها العلاقات بين الله والعالم بمعزل عن التطرفات الملهمية للروح
المطلقة ضد ارادة القوة •

ويعد نيتشه - جنبا الى جنب مع كيركجورد - أحد المنابع الرئيسية
للوجودية المعاصرة • ولهذا السبب أظهر الوجوديون دائما اهتماما محرقا

بمسألة الله والوجود الانساني . وتأويلاتهم لفكر نيتشه المتعارضة تعارضا
حادا تعكس الاختلافات الشديدة بينهم فيما يتعلق بدور الله . ولما كانت
وجودية سارتر وكامو الملحدة لا تمثل الا جانبا واحدا من النزاع ، فسوف
نرجى دراسة النظريات الوجودية عن الله الى الفصل الخاص بالسبيل التى
يتبعها القلب ، والايمان الطبيعى للوصول الى الله .

٤ - النزعة الطبيعية الامريكية بوصفها نزعة منهجية فى الاتحاد

تعد مواقف فويرباخ وماركس ونيتشه امثلة على النزعة الطبيعية الملحدة،
ولكن، ليست كل تنوعات النزعة الطبيعية ملحدة. وإذا وصفنا النزعة الطبيعية
بالحد الأدنى من الوصف قلنا انها تجعل من دراسة العالم انطبعى أمرا
رئيسيا فى الفلسفة . فهى تؤكد على حقيقة الطبيعة ضد النزعة اللاكونية
acosmism ، وتدافع عن أهمية السياق الطبيعى فى مقابل النظرة
الانسانية الصرفة . ومن الممكن أن تجعل فلسفة ما الوجود الطبيعى فى
مركز الصدارة دون أن تناهض الله . وأيا كان الأمر ، فقد عارضت الأنماط
السائدة من النزعة الطبيعية فى العصر الحديث - عادة - كل ما هو فوق
الطبيعة أو خارجها (٢٩) . والنزعة الطبيعية فى المعرفة تستبعد كل حقيقة
موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا الطبيعية ، ومع ذلك فمن الممكن
أن تقبل الله بوصفه كائنا يتميز وجوده عن الطبيعة ، وقابلا لأن نعرفه
بطريقة طبيعية . وأضيق صورة من صور النزعة الطبيعية هى الصورة
الميتافيزيقية التى تنكر - بالإضافة الى استبعاد الوعى العالى على الطبيعة -
أن الله موجود بوصفه كائنا خارجا على الطبيعة ، أو متميزا عن تعريفها
للطبيعة . وليس لآى معنى من هذه المعانى « للنزعة الطبيعية » حق مسبق
فى ادعاء هذه التسمية لنفسه ، ولا يبدو أن هناك قانونا تاريخيا أو جدليا
يمكن أن يساند نمطا من تلك الأنماط دون غيره .

ومع ذلك ، فقد كان ظهور الاتحاد الحديث فى أوروبا وأمريكا مرتبطا
بانكار منهجى وميتافيزيقى لكل وجود وراء الطبيعة . وكان «أوجست كونت»
(١٧٩٨ - ١٨٥٧) أحد الدعاة الرئيسيين لهذه النزعة الطبيعية المعادية
للألوهية . وترتكز نزعته الوضعية على المصادرة القائلة بأنه ما من شيء
واقعى يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الحسية وقوانينه ، وبالتالي فإن المطلق

الوحيد هو عالمنا المتناهي . وأراد «كونت» أن يستبدل بعبادة الله ، عبادة الانسانية ، غير أن دينه الانساني هذا كان غريبا في تفاصيله الى درجة لا تفرى كثيرا من الطبيعيين اللاحقين باعتناقه (٣٠) . ومع ذلك فانهم مدينون له بدافع قوى لتحرير الشعور الدينى من الله ، وتبرير الالحاد على الأساس المنهجى القائل بأننا لا نستطيع أن نقرر الواقعية الا للموضوعات التى يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمى .

ولقد اتخذت النزعة الطبيعية ذات الاتجاه العلمى جذورا عميقة فى أمريكا من خلال مؤلفات سانتيانا Santayana وديوى Dewey وودود بردج Woodbridge وكوهن Cohen . وهؤلاء المفكرون الذين يتفاوت تفكيرهم تفاوتا واسعا يتفقون على ما ينفونه أكثر مما يتفقون على ما يشبثونه . وربما كانت الرابطة الوثيقة بين الطبيعيين الأمريكيين هى رفضهم للاله وللخلود الشخصى . وقد لاحظ أحد المساهمين فى الكتاب الجماعى عن « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » - وهو مرجع موثوق به - لاحظ أنه « حتى النزعة الطبيعية الجديدة تمسك على الأقل بدعوى واحدة تتجه الى التصفية والرد ، وهذه الدعوى هى أنه « لا وجود لشيء فوق الطبيعة وأن الله والخلود أسطورتان » (٣١) . وفى تصفية هاتين الأسطورتين ، تصر هذه المدرسة على أنها أقل أولية - على نحو قطعى - من دولباك ، وأنها أقل عدوانية - على نحو عاطفى - من نيتشه ، وأنها أكثر اقترابا من وقائع المنهج العلمى من فويرباخ وماركس ، وإن كانت أقرب ما تكون شيئا بهذين المفكرين .

ويؤكد الطبيعيون الأمريكيون - كما يؤكد أسلافهم - أن فلسفتهم هى فلسفة المستقبل ، وأن طريقهم هو طريق الفكر « ما بعد - الحديث » postmodern . ومع ذلك ، فانهم يقبلون أيضا من القرن التاسع عشر بعض المواقف التى تبدو صحيحة على الدوام . والنقطة الجوهرية فى هذا التيار قد أوردها جون هـ. راندال الصغير John H. Randall, Jr. على النحو التالى :

« ... وهكذا تمثل النزعة الطبيعية المعاصرة فى آن معا : ذروة النقد المثالى ، وذروة العلوم الطبيعية للانسان ، والثقافة الانسانية . وهى تواصل

التوكيد المثالي على أن الانسان يتحد بعالمه في تجربة منطقية واجتماعية . ولكنها تعيد صياغة التخطيط المثالي لمناشط الانسان وبيئته في مقولات بيولوجية وأثنروبولوجية ، وعلى حين ترجع هذه المقولات جميعا - كما يفعل المثاليون - الى منهج عقلي واحد ، فانها تعيد صياغة هذا المنهج في حدود تجريبية . ومن الممكن أن توصف أيضا بأنها اهتمام بمعالجة المجموع الذي يتألف من الذات - والمادة في الميتافيزيقا المثالية - بكل ما تملك من حساسية لما في الثقافة الانسانية من تعقيد - في حدود منهج علمي تجريبي ، أو بأنها تطبيق للمناهج العلمية في مناطق التجربة الانسانية جميعاء (٣٢) .

وهذا الوصف يتمشى مع النموذج العام للنزعة الطبيعية التالية لهيجل ، وهو النموذج الذي يستمد بعض الاعتبارات الفلسفية الأساسية من المثالية ، ولكنه يعكسها أو يعيد صياغتها في حدود العلوم الطبيعية . والدين الأكبر الذي يدعون به لهيجل يتلخص في هاتين القضيتين المتضابفتين : ثمة كل واحد يضم الوجود بأسره ، وهذا الوجود يعرف عن طريق منهج عام متصل . وهذا الكل الواحد هو ما تسميه اللغة العلمية بالطبيعة ، والمنهج هو المنطق العام للعلم . وعلى الرغم من كثرة الاشارة الى التطبيق العلمي الفعل فمأيرحت مبادئ تفسير هذا التطبيق في حدود الوجود والمنهج تضرب بجذورها في التربة الهيجلية .

فاذا سلمنا بهذه المصادر العامة أشد التعميم ، أخضعت النزعة العلمية الأجزاء الباقية من الموقف المثالي لنقد شديد ، مستعينة بالاتجاهات العلمية المعاصرة . وهنا لابد من النظر الى الطبيعة على أنها تملك وجودا فعليا ودلالة خاصين بها ، وأنها متحررة من النظرية القائلة بأنها ليست سوى ظاهر واغتراب ذاتي للروح المطلقة . وكذلك ، ينبغي دراسة موضوعات الطبيعة وفقا للإجراءات المتخصصة التي تضعها الفزياء وعلم الأحياء ، وعلم الانسان ، دون أى اعتماد على المنهج . وبهذا المعنى يسمح الطبيعيون بعدد من المناهج يتفق مع عدد العلوم المختلفة .

وأيا كان الأمر ، لا يسمح لهذا التباين أن يوهن من وحدة « المتصل المنهجي » methodic continuum . فهناك تعدد في الأساليب والإجراءات

العلمية الفنية ، ولكنها تحتفظ جميعا بسلامتها المتميزة بوصفها سبلا للمعرفة داخل الوحدة الشاملة لمنطق العلوم العام . فمن الممكن أن نعاني العالم بطرق متباينة ، غير أن الطريقة الوحيدة المضمونة لمعرفة تكون من خلال التوافق مع القواعد العامة للبحث العلمي ، كما يقوم بتعريفها تحليل المذهب الطبيعي . وفي هذه القضية الأساسية ، لا يتحدى الطبيعيون دعوى هيغل القائلة بوجود وحدة أساسية للمنهج ، ولكنهم يحددون بين هذا المنهج وبين مفهومهم للمنطق العلمي العام القائم وراء كل علم على حدة . وثمة اتفاق آخر بين هيغل والطبيعيين الأمريكيين على التضاييف الدقيق بين نطاق هذا المنهج العام في البحث وبين الواقع المقرر المعتمد . والعبارات الوحيدة التي تطلق على الواقع وتمنحنا المعرفة هي تلك العبارات التي يمكن التحقق من صدقها بوجه عام وفقا لقواعد البحث العلمي ، مفسرة على أساس تأييد « المتصل التحليلي » للمنهج والطبيعة .

ولا يعنى هذا أن الطبيعيين كافة يتابعون هيغل دون نقد في توحيدهم بين الواقع وبين ما يمكن الوصول اليه من خلال منهج المعرفة الشامل ، واذ يعترف سيدنى هوك Sidney Hook وغيره بأنه قد توجد جوانب من الانسان والأشياء الأخرى التي يمكن أن نخبرها بطرق لا ادراكية ، ولكن يتعذر فهمها بتجربة ادراكية عن طريق المنهج العلمي . وهم يضيفون أن هذا المنهج لا يستبعد أى منهج آخر للمعرفة يمكن الاعتماد عليه ، ولكنه يعد أنضل المناهج الحالية المتاحة لنا . ومع ذلك ، فإن هذا الاعتراف تضعفه عدة تحفظات ترتبط به عادة . ومن هذه التحفظات أن أية جوانب للوجود تبقى غير مفضية الى المنطق العام تكون أيضا غير قابلة لأن نعرفها ، أيا كان عمق شعورنا بها ، وأيا كانت تجربتنا لها على نحو لا ادراكي . فما من واقع قابل للمعرفة ، أو للتجربة على نحو ادراكي يمكن أن يند عن نطاق هذا المنهج . وبالإضافة الى ذلك ، اذا وصفنا تقدما ما بأنه تقدم أصيل في طرق المعرفة الانسانية الموثوق فيها ، كان لابد لأى تناول اضافى ، أو تم اكتشافه حديثا ، أن يكيف نفسه أولا مع دعوى المذهب الطبيعي عن اتصال المنهج ، ومجموع الطبيعة . والمقدمة المضمرة هي أن وجوه الواقع - أيا كانت الطريقة التي نجربها بها - تدخل حسب تعريفها في مجموع الطبيعة ، ولا تصبح في متناول الإدراك بالنسبة لنا الا من خلال المنهج الشامل للعلوم فحسب ، وهذه النقاط

التحفظية لا تبرأ تماما من الدوران فى العلاقة بين نظرية المنهج ونظرية الطبيعة . فبدون هذه العلاقة لا توجد طريقة لالغاء التجربة الادراكية والاستدلال التحليلي الذى يدعى اثبات بعض الحقائق عن الله بوصفه الكائن الذى يتميز وجوده حقا عن أشياء الطبيعة .

وتؤكد النزعة الطبيعية الأمريكية أن السمتين المميزتين لها هما النزعة المضادة للحالة (أو للردية) antireductionism والنزعة المضادة للثنائية antidualism ، والسمة الأولى تعنى معارضة الجهد الساذج الذى بذله دولباك ومادية عصر التنوير للوصول بالأشياء جميعا الى مستوى العلل الميكانيكية الأدنى ، والظروف المسئولة عنها . والنزعة الطبيعية أو المادية الردية تذهب الى أن كل التطورات العليا للحياة الانسانية ماهى الا مادة وحركة ميكانيكية . ويرفض الطبيعيون الأمريكيون الجدد - مستفيدين من البحوث السابقة التى قامت بها المثالية فى الأشكال (أو الصيغ configuration = gestalt =) المتميزة للحياة العضوية والحضارة الانسانية - يرفضون القيام بهذه الاحالة البسيطة الى مستوى العلل والظروف المادية ، التى وان تكن مقتضيات مشتركة الا أنها ليست كافية بوصفها مبادئ معينة للمستويات والقيم المتباينة فى الطبيعة . ومن هنا ، كان دناهم عن نزعة مادية لا تلجأ الى الرد أو الاحالة ، وتمسك بالاولوية الوجودية والعلية للمادة ، ولكنها تعترف فى الوقت نفسه بالأشكال العضوية العليا .

ومهما يكن من أمر ، فان النزعة الطبيعية لا تناهض نزعة الرد ، أو الاحالة ، الا فى حدود ضيقة . فهى لا تعترف بأى واقع لا يكون معتمدا من حيث الامكان والباطنية والعلية على الأساس المادى . وهى تسمح بوجود الأشكال والوظائف المتميزة فى المستويات العليا من التجربة الانسانية ، ولكن على شرط ألا تتميز عن الأجسام الا من حيث وظيفتها وعضويتها فحسب . والنزعة الطبيعية تتلام مع نزعة تعددية فى الأشكال والوظائف ، لا مع نزعة تعددية للكائنات التى توجد دون اعتماد باطنى على المادة . فهى تظل ردية بصورة جذرية بصدد أى نوع من الوجود يتميز فعله الوجودى نوعيا ، ودون أن يقبل الرد غليا - عن الشيء المادى . وهكذا نجد احالة يقوم بها المذهب الطبيعى لكل فعل وجودى الى تبعية باطنية على المادة .

وبهذا المعنى تستخدم كلمة «طبيعة» التى تعد مفتاحا للمذهب بوصفها مساوية « للوجود الواقعى » ، مشتقلا على كل ما هو واقعى ، بدلا من أن يشير الى منطقة واحدة من مناطق الكائنات الواقعية . والنزعة الطبيعية نزعة ردية بأخصب معنى فلسفى لهذه العبارة ، وهو المعنى الذى يرفض خلع رتبة الواقع على كل ما يتحدى افتراض الاكتفاء الذاتى للطبيعة ، ويعبر أحد دعاة النزعة الطبيعية الأمريكية عن هذا المعنى بقوله :

« ليست الطبيعة فى حد ذاتها مشكلة بالنسبة لفيلسوف النزعة الطبيعية ، بل الأخرى أن نقول ان الطبيعة تؤلف موضوع المشكلات الحقيقية جميعا (ما عدا مشكلات العلوم الصورية) . ومن ثم ، كان لدينا ذلك الافتراض (الذى لا سبيل الى البرهنة عليه) والذى يكمن وراء أى موقف طبيعى : « الطبيعة هى كل ما هو موجود » (٣٣) .

والحركة التى أرادت بها النزعة الطبيعية الأمريكية أن تقف فى مضاد المطلق الهيجلى لا تتألف من عكس ساذج فى صالح الطبيعة بوصفها مطلقا ، وانما تتألف من توحيد تضعه منذ البدء كمصادرة - بين مجموع الواقع وبين الطبيعة ، وبين المشكلات الحقيقية والمشكلات التى تقبل هذا السياق للبحث . وحين تبذل المحاولة لجعل الاعتقاد الطبيعى الرئيسى مشكلا ، تؤخذ المسائل الفلسفية الحقيقية على أنها تلك التى تفترض مسبقا أن الطبيعة هى كل ما هو موجود ، وعلى أنها تلك التى يجعلها المتصل النهجى ، مناظرة لهذا الافتراض المسبق .

ودعوى النزعة الطبيعية المناهضة للثنائية هى أنه لا وجود لبينة تؤيد الوجود الواقعى لاله متعال ، ولروح لامادية فى الانسان ؛ وهذا الموقف السلبي ينطوى أيضا على نفس ذلك النوع من النزعة الردية التاريخية التى ألتقينا بها من قبل لدى ممثلى الاتحاد الأوائل . وتتخذ الثنائية الديكارتية بين العقل والجسم على أنها الطريقة النموذجية لتصوير مبدأ لامادى فى الانسان ، على حين أن معيار علاقة الله بالعالم عبارة عن « نزعة متعالية » غامضة ومتحولة ، بحيث يصعب العثور على أى مقابل تاريخى دقيق لها . وعلى أى حال ، فإن تكامل الطبيعة ، وكفاية المنهج العلمى تدافع عنهما النزعة الطبيعية ضد

التهديد الذى تصفه فى شيء من التجسيد والضموض معا - بأنه الغاية المقدسة
للميتافيزيقا المتعالية .

وقد كان اسهام جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) الرئيسى هو تأكيد
للخطر المزدوج الذى يمثله الله بالنسبة للطبيعة والمنهج . وسلك ديوى طريقا
واضح المعالم وهو اعطاء تفسير نفسانى لفكرة الله أو المطلق . فالعقلية
الألوهية تفتقر الى رباطة الجأش ، اذ يهزها التغير والعرضية والنسبية التى
يتسم بها كوننا ، وهو ما تسميه عالم الوجود الأدنى . وهى تتشوف الى
مجال مثالى للوجود الثابت الضرورى المطلق ، حيث يستطيع الإنسان أن
يكون بئامن من أخطار الوجود الديوى . ثم يخدع الألوهى نفسه بأن يقرب
هذا الهدف المتعالى الى وجود فعلى ، ويأخذ هذا الوجود المثالى الممكن على أنه
كائن الهى . يوجد وجودا مستقلا . فالله هو نتاج هذا التجريد لآمالنا من
سياقها الطبيعى ، وهذه « الأئمة » لمثل أعلى وتجسيده فى كائن فعلى خارج
الطبيعة .

وراء اشارات ديوى الكثيرة المبعثرة الى مشكلة الله ، يقوم نقد ذو شعب
أربع هو الذى بنى الاطار لمعظم التفكير الطبيعى الحديث عن الله فى أمريكا (٣٤).
فهناك سببان ميتافيزيقيان رئيسيان لرفض حقيقة كائن متعال ؛ ذلك
لأن قبول مثل هذا الكائن يحدث صدعا فى اتصال الطبيعة ، كما يستتبع
الحط من قيمة كل ما هو متناه ، وعرضى ، ومتغير . والاعتراض الرئيسى
الثالث هو الاعتبار الاستمولوجى بأن الاعتقاد فى الله يستند الى الاهابة
بقوة عارفة خاصة تعطى عنه رؤية حدسية ، ولكنها تحطم - نى الوقت
نفسه - استمرار المنهج العلمى ، واحترام وسائلنا العادية للمعرفة .
وأخيرا يربط ديوى بين التسليم بالله وبين ما يسميه موقف « المتفرج »
أو الموقف النظرى الخالص من المعرفة : فصاحب النزعة الألوهية حين يريد
أن يتأمل الله يسحب طاقاته كلها من عالم الحياة اليومية ، ومن واجباته
العملية الملحة ، فاذا كان مثل هذا الشخص يريد أن يكون منطقيا فى استخلاص
النتائج من اعتقاده بحقيقة اله متعال أو خارج على الطبيعة ، فلا بد له من
أن يصبح مزدريا لعالمنا المتناهى ، وعقبة فى سبيل البحث العلمى ، وهاربا
من مسئولياتنا الانسلنية فى مجال التحكم الايجابى فى الطبيعة والمجتمع .

وليس من شك أن هذه النتائج وخيمة العواقب على شخصية الفرد - وعلى سلامة المجتمع . واننا لنجد هذا المزيج من الملامح - لسوء الحظ - عند بعض المؤلفة ، بل انهم ليذهبون الى تبريره على أساس تسليمهم بالوجود الحقيقي للاله . والمسألة الفلسفية هي - على كل حال - أن نحدد ما اذا كانت مثل هذه النتائج تلزم بالضرورة عن جميع السبل الرئيسية التي يسلكها أصحاب مذهب الألوهية في تطويرهم لنظريتهم عن الله . ولا يوجد - على الأقل - في حالة مذهب للألوهية قائم على أسس واقعية - مثل هذه الصلة الضرورية بين التصديق بوجود الله ، وبين النتيجة التي صورها . ديوى .

والاعتراض المستمد من اتصال الوجود يفترض أن مثل هذا الاتصال هو بعينه تجانس الوجود ، أو وأحديته الأساسية من حيث النوع . وعلى هذا الافتراض ، تكون الاختلافات الوحيدة المقبولة في مجال الواقع هي اختلافات المستويات الوظيفية والتنظيمات البنائية التي تظل معتمدة في داخلها على النسيج المشترك . غير أن التنوعات الوظيفية داخل هذا الكون المتجانس المتصل لن تمثل الا نمطا واحدا من الاتصال . وهناك طرق أخرى لتأمين اتصال الوجود لا تضحي بالاختلاف من حيث النوع بين مختلف الأشياء الفعلية . ولا تستتبع نظرية الله التخلي عن وحدة الوجود واتصاله ، بل انها تحددها على نحو مختلف عن طريقة النزعة الطبيعية عند ديوى . ففي العالم الذي يتصوره مذهب الألوهية ، ثمة روابط عليية بين الله والأشياء المتناهية المختلفة الأنواع . ومن ثم ، هناك اتصال قائم على العلاقات العلية بين الكائنات المتماثلة . ويرى مذهب الألوهية أن الاتصال بين مختلف أنواع الموجودات اتصال على تماثلي ، بحيث ان التسليم بالله لا يحدث صدعا في الطبيعة ، بل يربطها في كل طرقها للوجود بالمصدر العلي المشترك .

وثانيا ، ليست كل طريقة للتفرقة بين الله والعالم المتناهي تقتضى خطأ من قيمة هذا الأخير . وموقف ديوى من هذه القضية ليس نقديا بما فيه الكفاية للحجج الشائعة الموجودة في تراث الاتحاد اللاحق على هيجل . فهو يقبل التوحيد بين المطلق الهيجلي واله فلسفة الألوهية . ومن ثم فانه يتجاهل الاختلاف الجذري الحاد بين « التضاد » المثالي للمطلق وجهاته النسبية ، وكذلك « تفرقة » المذهب الألوهي بين الله والأشياء المتناهية .

وتستند طريقة مذهب المطلق - فى اقامة التضاد بين الواقع والظاهر ، بين الحقيقة والوهم - الى نظرية المطلق الباطن وظلاله أو مراحله . فهنا حط من شأن الأشياء المتناهية من حيث انها توجد وجودا عنيذا ، وتحتوى على قيم قائمة بطبيعتها الخاصة ، لا بوصفها لحظات لى شىء آخر . غير أن هذه الطريقة المتميزة للوجود والفعل والتقويم من جانب الأشياء المتناهية تستقر فى قلب الرأى الوافى عن اعتمادها العلى على الله ، وعلى علاقة التماثل بينها وبينه . وهذا الاعتماد وهذه العلاقة يخلوان من المعنى أن لم يكن للأشياء المتناهية وجود فعلى وقيمة خاصان بها . ولا تمحى دلالة الموجودات المتناهية ، المتمتع بطريقتها فى الوجود ، وتمسكها بالقيمة . وكما يضع اذ يدين الاستدلال العلى الواقعى على الله بقوته ووزنه لحضور الموجودات المتناهية ، المتمتع بطريقتها فى الوجود ، وتمسكها بالقيمة . وكما يضع دوى تقويما تاليا للتجارب الاكمل والأقل جزاء ، والملاحم الأكثر والأقل شمولاً فى الطبيعة دون أن يحرم الأقل شمولاً من واقعيتها الخاصة أو مساواتها الأصلية فى الوصف ، فكذلك يفرق المذهب الواقعى فى الألوهية بين الوجود الفعلى المحدود للأشياء المركبة دون أن يستتبع ذلك أى حط من شأن هذه الأشياء الأخيرة . فالتباين العلى بين أنواع الوجود يتطلب من المرء أن يبقى ديهياً لكل حادث فعلى ، وأن يحترم التكامل الخاص لكل طريقة فى الوجود .

ومما له دلالة ، بالنسبة لمشكلة المنهج والمعرفة ، أن المذهب الواقعى فى الألوهية لا يدعى أنه يملك بصيرة حدسية خاصة بالله . فمعرفتنا بالله هى نتيجة استدلال ، وليست من قبيل الحدس . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه المعرفة الاستدلالية ببعض الحقائق المعينة عن الله تتم عن طريق استخدام قوانا الادراكية العادية ، ولا تقتضى أية اهابة بوسائل متميزة للمعرفة . والبيئة التى يرتكز عليها الاستدلال مستمدة من المنطقة العامة للأشياء الحسية التى تتحرك ، ويؤثر بعضها عليا فى البعض الآخر ، وتمثل فيها تبعيات مختلفة . وقدرتنا العادية على التصور والتحليل والتجريب واجراء الاستدلالات العلية تستخدم فى هذا التناول للاله . وليست الاهابة بحدس أولى هى التى تمدنا بالوسيلة للوصول الى معرفة الله ، وانما فحص مضامين تجربتنا عن العالم الحسى وحياتنا الإنسانية هو الذى يمدنا بهذه الوسيلة . أما اذا كان الاستدلال لالوهى قد تم وفقاً للمنهج العلمى فيتوقف على تصورنا

لهذا المنهج ضيقا واتساعا . فإذا أخذ على أنه يعنى مراعاة القواعد السليمة لإقامة استدلال بعدى موثوق به عن العلاقات العلية ، كانت هذه المتطلبات للتدليل العلمى جديرة بالاحترام من حيث الاستدلال على الله . أما إذا اقتضت نظرية المنهج العلمى على العلاقات الوظيفية بين الحوادث الحسية ، فإن الاستدلال الألوهى يتعلق فى هذه الحالة بالعلاقة العلية بمعناها المتميز ، ووجب عليه أن يلتزم بحدود صرامته . ولهذا لا نجد فى أى من هذين للمثاليين انكارا لصحة المنهج العلمى ، وللحاجة إليه . أما التعارض فينشأ بين مذهب الألوهية وبين ادعاء المذهب الطبيعى بأن الاستدلال لا يستطيع أن يأخذنا وراء التضايقات الوظيفية بين الحوادث الحسية ، غير أن المسألة هنا هي تضارب التفسيرات الفلسفية لمجال المنهج العلمى بمعناه الضيق، أولى من أن تكون مجرد قبول للمنهج العلمى أو رفضه .

صحيح أن الاستدلال العلى على الله ينتهى أخيرا فى المعرفة النظرية ، ولكن ، ينبغى ألا يؤخذ هذا بالمعنى القادح الذى تؤخذ به المعرفة المضادة لما هو ععلى . فنحن نسعى الى الحقيقة عن الله من أجل ذاتها ، بوصفها كمالا للعقل فى بحثه عن معرفة المبادئ العلية . غير أن هذا البحث الألوهى النظرى لا يتقدم بالفرار من العالم المتناهى المتغير ، وإنما بالاستمرار فى فحص هذا العالم ، واستخلاص كل ذرة من دلالاته الثمينة ، بما فى ذلك حقيقة اعتماده العلى على الله اللامتناهى . أما أن هذا الكشف على أكبر جانب من الأهمية الحيوية لتوجيه الحياة الانسانية فأمر تعترف به فلسفة عن الله ، غير أن مثل هذه الفلسفة تحاول المحافظة أيضا على التفرقة بين وظيفتين لعقلنا : أثبات النتائج على نحو صحيح لكى تعطى لنا معرفة نظرية موثوقا فيها ، واستخلاص المضامين العملية لمثل هذه المعرفة . وكان على الطبيعيين المحدثين أن يعدلوا من نظرية ديوى الأدوات فى البحث تعديلا كافيا بحيث يسمح بالتقدير النظرى للكشوف دون فصل النتائج عن تأثيرها النهائى فى الحياة العملية . كما كان من الواجب أيضا ادخال تعديل مماثل بحيث يسمح بالاعتراف النظرى بالله بوصفه المصدر العلى للعالم الطبيعى . هذه المرحلة النظرية فى البحث الألوهى لا تنفصل عن الاهتمامات العملية للحياة الانسانية ولا تتحيز ضدها . وتسمى فلسفة الله أحيانا بأنها حكمة ، لا بمعنى الرؤية الباطنة ، ولكن لارتباط كشفها العلية بطرائقنا العملية فى المعرفة والفعل . والتسليم بالله لا يعنى عزوفا عن العالم وواجباته وتحويلا للطاقة عنه ،

بل هو يعنى بالأحرى اهتماما متجددا بمسئوليتنا فى المسائل العملية المتعلقة بالعالم الطبيعى والمجتمع الانسانى . هذا الاتصال المتوازن ، بين الجوانب النظرية والعملية من معرفة الله ، هو وحده الذى يمكننا من اكتساب حقائق عن الله ذات أهمية انسانية ، دون أن نحيل الله الى وظيفة تدخل ضمن مشروعاتنا العلمية والأخلاقية .

ومن النتائج الرئيسية المترتبة على المذهب الطبيعى أن البحث العلى لا يؤدى الا الى مزيد من الامتدادات للحوادث المكانية الزمانية ، وبالتالى لا يبلغ الله أبدا . ولعل أشد الصيغ اقناعا لهذه الحجة هى صياغة فردريك وودبريدج (١٨٦٧ - ١٩٤٠) ، فقد تصور الميتافيزيقا الطبيعية على أنها - فى المقام الأول - تحديد تحليل لبناء الوجود المعطى ، ولابد أن تنتهى اكتشافاتنا العلية بادراك بناء الأشياء المعطاة (٣٥) . فمع التسليم بأن تلك الموجودات تثير مسألة مصدرها العلى النهائى ، الا انها لا تقدم أبدا اجابة تعود بنا الى الزمان السحيق ، والى المبدأ الآخر الذى عنه صدرت . وينبغى أن نقضى على دهشتنا الفلسفية - ملتزمين جانب الحكمة - حين نكتشف عن البناء المعطى للعالم . فنحن لا نملك الأداة ، ولا الحافز للمضى فى الاستدلال على اله متعال ، أو على علة أولى للطبيعة .

ومن أسباب هذا الحصر الطبيعى للاستدلال العلى أن نمنع تلك النزعة المثالية التى ترمى الى ادراج الطبيعة ضمن كل روحى مطلق . وفى سبيل ابتلاع الأشياء المتناهية فى جوف هذا الكل ، كان على هيجل أن يستبدل العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى بالعلاقة الوجودية بين العلة والمعلول . وكانت الرابطة العلية بين الله والموجودات المتناهية هى ما ينبغى أن تزيله المثالية من طريقها لكى تجعل من الطبيعة تعبيرا معزولا عن الروح المطلقة . ومن ثم فان الدفاع عن الأشياء المتناهية العرضية فى الطبيعة يتطلب ازالة الجدل الخاص بالمطلق والنسبى ، ولكنه لا يتطلب الغاء مشكلة الله . وتنحية جدل المطلق جانبا هى الخطوة التمهيدية لوضع مشكلة الألوهية فى وضعها الصحيح بوصفها بحثا فى المبدأ العلى الأول للأشياء المتناهية . والمذهب الواقعى فى الألوهية للعلة اللامتناهية والعلل المتناهية على السواء لا يضع

سلسلة استنباطية بالضرورة ، ولكنه يقوم على دراسة بعيدة للمتطلبات العلمية لموجود متناه يدخل في نطاق التجربة ، ولا يصبح فعل وجوده الخاص أقل واقعية ، وعرضية ، وتناهيها لمجرد اعترافنا بعلته الأولى اللامتناهية .
والواقع أن النظريات الاستنباطية والجدلية عن الضرورة تقوض عرضية الموجود المتناهي ، وذلك لأنها تفشل في استخلاص الاستدلال البعدي على وجود الله من الأشياء المركبة الموجودة في الطبيعة .

ومن المؤكد أن المعنى العلمي الضيق للرابطة العلمية يواجه باقامة تضائقات وظيفية معينة بين الحوادث والظروف داخل العالم المكاني الزماني . ولكن لا وجود لشرط علمي اضافي على أن معناها عن العلية قد تقوض ، اللهم الا اذا أخذ على أنه المعنى الوحيد الصحيح للبحث الفلسفي بأسره . وهذا الشرط الإضافي هو من رواسب الواحدية المنهجية التي ورثها الطبيعيون عن هيجل ، على الرغم من تقديم لما أخذه على أنه المنهج العلمي . وهكذا حين يقرر وودبريدج أن الموجودات تثير السؤال عن أصلها العلي دون أن تقدم الاجابة ، فانه يضع في الواقع حدودا دقيقة لمنهجه في توجيه السؤال اليها . وليس هذا راجعا الى ما يتصف به الشيء المتناهي من كثافة باطنية من حيث اعتماده على علة لامتناهية ، وانما ينشأ عن أن المعاني التي يبحث عنها لا تشمل مشكلة الاعتماد الحالی لفعل وجود الكائن المتناهي على علة .

ومع أن وودبريدج ليس مدينا لغويرباخ وماركس - من حيث مراجعته - فانه يكاد يصل الى نفس رؤيتهما : وهي أن التحليل الوصفي ينتهي في التركيبات الطبيعية الأساسية التي لا نستطيع أن نهدهما بحركة جدليه ، أو برحلة خيالية في الزمان نترجع فيها الى الوراء . بيد أنه يتشابه معها أيضا من حيث اخفاقه في رؤية أن البناء المعطى «نهائيا من الناحية الوصفية» بحسبانه وجودا فعلا في الطبيعة يمكن أن يكون تضمينيا من الناحية العلية ، بوصفه معطيا لمعرفة عن موجود على متميز ، يتلقى منه مبادئ المركبة والمشاركة لوجوده . ولا يعنى التمسك بهذه المضمونات تحطيم البناء المتناهي ، وانما تقديره في بعد اضافي لمعناه ، أعنى من جانب مشاركته العلية في الوجود الفعل .

ومن الطبيعيين المعاصرين ، سترلنج لامبرخت Sterling Lamprecht
 وارنست نيجل Ernest Nagel اللذان قاما بأوسع بحث صوري عن أدلة
 وجود الله . ونورد ها هنا خمسة من اعتراضاتهما الرئيسية ، مصحوبة
 بملاحظات قليلة على سبيل النقد المضاد (٣٦) .

(١) يصر كل منهما على أن « ذعرهما مما فوق الطبيعة » horror
 supernatural لا ينبع عن تحيز عاطفى ضد مذهب الألوهية ، بل عن
 الافتقار الى أية بيئة تثبت وجود الله ، أو صلته بعالمنا . ويستطيع الاتحاد
 أن يكون هادئ النبرة ، بدلا من أن يتخذ موقف العداء العنيف ، والخصومة
 المريرة للاله . وهما يتفقان مع ديوى على افتراض أن الحجة التجريبية التى
 تؤيد مذهب الألوهية ينبغي أن تستمد من التجربة الدينية والصوفية .
 ويشيران بحق الى أنه على الرغم من حدوث نمط من التجربة يمكن أن يسمى
 « دينيا » ، إلا أن حدوثه لا يحدد أية قضية عن طبيعة الواقع تؤيدها مثل
 هذه التجربة . وأصحاب مذهب الألوهية الذين يعتمدون على الاهابة بالتجربة
 الدينية يعترفون بأنه لابد من القيام بمزيد من التحليل للسمات الخاصة
 بهذه التجربة لتحديد ما اذا كانت تتطلب الاشارة الى واقع متميز عن الأشياء
 المتناهية أم لا . وأيا كان الأمر ، فإن البرهان الواقعى على وجود الله تجريبى
 بمعنى مختلف نوعا ما . فهو لا يقوم على نمط التجربة الدينى الخاص ،
 أو على دعوى معاناة تجربة مباشرة عن الله . وإنما يقوم أساسه التجريبى
 على ادراكنا العادى للأشياء المتناهية المحسوسة ، وعلى الوجود الانسانى ،
 وهو الوجود الذى يجرى على أساس سماته المحددة تحليلا عليا لنصل
 منه الى نتيجة استدلالية عن حقيقة وجود الله أو الكائن اللامتناهى .

(٢) وتختلف النزعة الطبيعية المعاصرة عن النزعة اللادرية الكلاسيكية
 فى أنها لا تستند كثيرا الى تفنيد « كانت » للأدلة العقلية الثلاثة . فالطبيعيون
 يرتابون فى الثنائية الكانتية بين الوجود الظاهرى ووجود الشيء - فى -
 ذاته ، وهى التفرقة التى يركز عليها التفنيد ، وما يتبعه من اهابة « كانت »
 بالايمان الأخلاقى . وهم لا يتذكرون إلا أن الحجة الوجودية لا تجريبية
 تماما ، وإلا أن الحجة الغائية تخلط بين الغرض من حيث هو تكيف وبين
 الغرض من حيث هو مقصد يخطط له العقل . ومن الجدير بالذكر أن المذهب
 الواقعى فى الألوهية يوجه أيضا هذه الانتقادات فى فحصه للحجج التى نشرها
 العقليون والتجريبيون أبان عصر التنوير . فهناك إذن حاجة الى تقدير جديد

لمعنى الدليل فيما يتعلق ببعض القضايا التي تقال عن الله ، ولكن هذه الحاجة لا تعنى اخلاء الفيلسوف من مسئوليته فى دراسة القضية بكل الادوات والشواهد المتاحة له فى الوقت الحاضر .

(٣) ويرى لامبرخت - فى نقضه للحجة الكونية ولكل اهاية أخرى بالطابع العرضى للكون - أنه على الرغم من أن كل موضوع جزئى يتصف بالعرضية ، الا أنه لا يلزم عند ذلك أن العالم ككل ينبغى أن يكون عرضيا . وقد يكون الدليل المستمد من العرضية باطلا ، نتيجة لمغالطة التركيب أو نتيجة للتدليل من خاصية لأجزاء شيء ما على خاصية للشيء ككل . وعلى أى حال ، فانه لا يلح على هذا الاعتراض الحاحا شديدا ؛ اذ قد يجيب عليه مجيب بأن الطابع العرضى لشيء جزئى ما لا يشير الى صفة خاصة نابعة من ماهيته . ولأن طبيعته كلها مركبة ، فان الشيء العرضى الذى يوجد فعلا يوجد على نحو يستبعد اعتماد وجوده على علة فعالة حاضرة . ويستمد استدلالنا الواقعى على الله - أساسه من تجربتنا عن بعض الموجودات الجزئية العرضية ، أكثر من أن يستمد أساسه من تصور العرضية أو من تصور العالم ككل . وهذا التناول لله لا يستنبط صفات كل تصورى من صفات أجزائه ، بل يستدل على العلة الموجودة للكائن المادى المركب من بعض الأشياء العرضية المعينة . وتصور العالم ككل ، اما أن يكون خاليا من المعنى ، من الناحية التجريبية ، وبالتالي لا يمكن معاملته بوصفه كائنا أعلى يتصف أو لا يتصف بخصائص معينة ، واما أنه يشير الى الموجودات المركبة التى لا تحتاج الى علة متميزة عنها ، والتى توجد من خلال ضرورة وجود طبيعتها الخاصة فحسب .

(٤) ويردد المذهب الطبيعى نقدا آخر هو أنه : اذا كان كل شيء يحتاج الى علة ، فمن الواجب علينا أن نسأل عن علة الله . وقد كان جون ستيوارت مل - (وما سيقال عنه ينطبق على برتراند رسل منزعا طيلة حياته كلما خطر له أن مسألة العلية لا يمكن استبعادها فى حالة الله دون ارتكاب استثناء متعسف ، أو بالتسليم بأن مسألة الأصل الأخير مسألة لا نستطيع أن نجيب عليها ، ومن ثم ينبغى ألا تنار أصلا . ولمواجهة هذه الصعوبة ، لم يستبعد مذهب الألوهية مسألة العلية فى حالة الله ، ولكنه يقترح اقامة التفرقة بين مشكلة ما يعنيه المبدأ العلى ومشكلة ما اذا كان لله علة وأنه يحتاج

التي • ومعنى المبدأ العلى ينشأ عن الحاجة التي نكتشفها في المركب المتناهي لمصدر فعلى ، أو مصادر للوجود متميزة عن نفسه • والطريقة المركبة المتناهية في امتلاك الوجود هي التي تثير البحوث العلية الجزئية ، ومن ثم تقدم معنى محددا للمبدأ العلى • وعلى ذلك ، فإن هذا المبدأ لا يقرر - فى أساسه التجريبي - أن كل شيء يحتاج الى علة ، بل يقرر أن كل ما هو موجود بطريقة مركبة محدودة يحتاج الى مصدر على متميز موجود • ومغزى الاستدلال العلى الألوهي هو أنه يوجد فاعل على ليس وجوده مركبا ، وبالتالي فإنه يتحرر من كل تحديد لوجوده الفعلي • من الممكن إذن أن يسأل السؤال العلى عن هذا الوجود للحصول على نتيجة محددة • وليست المسألة هي اغلاق البحث العلى بصورة متعسفة ، بل الاصرار عليه داخل السياق المكتمل الخاص باثبات الحقيقة عن وجود علة فعلية خالصة لا يخضع وجودها للتركيب والتحديد • ومن الممكن أن نعرف بعد ذلك أن ظروف الاحتياج الى علة لا تنطبق على هذا الوجود • وينبغي أن يمضى التساؤل العلى الى نقطة التصديق بوجود الله ، أو الكائن اللامتناهي غير المركب ، ثم أن نفهم بعد ذلك أن الله أو الكائن غير المركب كائن لا علة له • وهكذا لا ينبغي إلغاء السؤال العلى فيما يتعلق بالله ، ولكن ، ينبغي أن تصاغ الاجابة بالوجود الفعلي المتميز الذى يوضع عنه السؤال • ونحن حين نأتى الى الله - لا نصرف المبدأ العلى ، مثلما نصرف عربة أجرة بعد وصولنا الى مقصدنا - على حد تشبيهه شوبنهاور - ولكننا نخطئ أيضا اذا انتظرنا ردا مناسباً حين نسأل السؤال العلى عن كائن غير مركب وموجود ، وهو الكائن الذى يؤدي بنا اليه الاستدلال العلى •

(٥) ويشير موريس كوهن Morris Cohen (١٨٨٠ - ١٩٤٧) - الذى يقترب تفكيره اقتراباً وثيقاً من تفكير نيجل Nagel - اعترافاً طريفاً ، بوجه خاص • والنص التالى يتركب من فقرات مأخوذة من هذين الفيلسوفين الطبيعيين •

« ان التسليم جدلاً » بـ « مطلقاً » أو « سبب نهائى » للعالم وبنائه ، لا يمدنا باجابة على أى سؤال « خاص » يمكن أن يوجه بصدد أية موضوعات جزئية أو حوادث فى العالم ، بل على النقيض ، أيا كان شكل العالم ، وأيا كان

مجرى الحوادث ، فإن نفس « العلة الأخيرة » تعطى بوصفها « تفسيراً » . . . ولكن ، ماذا يفسر « التفسير » ان لم يفسر شيئاً على وجه التحديد ؟ وعلى سبيل المثال ، فإن أية محاولة لتفسير الظواهر الفيزيائية على أنها ترجع مباشرة الى العناية الالهية أو الى أرواح لا أجساد لها ، هذه المحاولة تتنافى مع مبدأ الحتمية العقلية . ذلك أن طبيعة هذه الكيانات ليست متعينة بما فيه الكفاية بحيث يمكننا من استنباط نتائج تجريبية محددة منها . وستفسر ارادة العناية الالهية - مثلاً - كل شيء ، سواء حدث بطريقة أو بأخرى . وبالتالي ، لن يكون في وسع أية تجربة أن تنقضها . وعلى أى حال ، فإن الافتراض الذى لا نستطيع دحضه ، لا يمكن التحقق من صدقه على نحو تجريبي . » (٣٧) .

هذه الحجة تستبعد كل قول عن الله على أساس أنه خال من المعنى من الوجهة التجريبية ، ما دمنا لا نستطيع أن نستنبط من الله أى شيء متعين يمكن أن نخبره علانية ، وأن نتحقق من صدقه .

وما يشته هذا الاعتراض هو أن القضية الخاصة بوجود الله لا تنتمى الى تلك العبارات التى نصل اليها عن طريق المنهج الشرطى - الاستنباطى . ويأتى تدعيم الموقف الألوهى من استدلال بعدى مستمد من موجودات التجربة المتناهية - وهذا نمط من أنماط الحجة يظل متميزاً عن منطق العلوم الذى قام بتحليله كوهن ونيجل . والتمسك بالطابع المتميز لهذا الضرب من الاستدلال هو بعينه تلك النزعة المضادة للرؤية التى يقترحها المذهب الواقعى فى الألوهية ، فقضية وجود الله لا تؤدى أية وظيفة استنباطية ، سواء بالمعنى العقلى ، أو بمعنى الاجراء العلمى للتدليل الافتراضى . وليس هذا الآن هذه القضية تدعى أنها مثمرة من الناحية الاستنباطية ، ثم تخفق فى الوفاء بوعدها ، بل لأنها لا تعد مثل ذلك الوعد . وحين لا تفعل ذلك ، ألا تقطع كل صلة مثمرة لها بعالمنا ؟ ولن تلزم هذه النتيجة الا اذا كان من غير الممكن ضمان الصلة بالأشياء الداخلة فى نطاق التجربة الا باقتراح النتائج الاستنباطية عن الأشياء فحسب . بيد أن الاستدلال العلى البعدى يبدأ بالأشياء الجزئية التى نخبرها بوصفها موجودات فعلية لا من حيث أنها تقدم لنا المواد اللازمة للبناء الاستنباطى . هذه معالجة متميزة ، وإن تكن

ذات أساس تجريبي - لأشياء عالما العادى • والعلة التى تضعها ليست تضافا افتراضيا لبناء الشئ ، ولكنها العلة الفعلية لفعل وجود الشئ • ولبادئ وجوده الباطنة الأخرى • وبهذا المعنى العلى ، تكون القضية عن الله مفتوحة فى وضوح للتأكيد أو النفى فى تجربتنا عن الكائنات المحددة الموجودة •

وتصديقنا بوجود الله لا يقوم على كونه مبدأ استنباطيا ممكنا لعوالم لا حصر لها ، بل على حاجتنا الى عليته الفعلية للأشياء الموجودة فى عالمنا ، ومن ثم لم تكن النتيجة المباشرة الصحيحة للاستدلال الألوهى هى أن الله يوجد من حيث ان ثمة توافقا كليا بينه وبين الأحداث جميعا ، وانما يوجد من حيث انه العلة الفعلية لوجود بعض الأشياء الفعلية فى تجربتنا • وهذه العلاقة العلية مع أشياء التجربة هى التى تؤلف دعوى القضية الألوهية الى الحقيقة ، والتى تخضع لنمط التحقق من الصدق الذى يختبر دعاوى العلية الفعلية للأشياء الموجودة •

أما اذا كان للحقيقة عن وجود الله أو عدم وجوده ، أن تقيم أى اختلاف ملحوظ فى تجربتنا ، فأمر ينبغى أن يقرره نوع الاستدلال موضوع البحث • ولما لم يكن الاستدلال الألوهى عملية استنباطية من أى نوع ، فليس المقصود منه أن يعمل على تغيير أو تحقيق أسبقية منطقية على تجربتنا الأصلية للأشياء • ذلك أن ألفتنا الإدراكية المباشرة بالأشياء لا تعتمد فى ترتيب المعرفة على نظريتنا الفلسفية عن الله • وليس غرض الاستدلال على الله أن يقترح افتراضا عن كيفية اتصاف الأشياء بهذه الصفة أو بتلك ، وانما غرضه أن يكشف عن الأساس العلى لوجودها الفعلى نحسب بوصفها أشياء مركبة • وتؤكد الحجة الألوهية أن الوجود المتناهى المركب يدين بحضوره الفعلى لعلة أولى موجودة ، يعتمد عليها الشئ الذى نخبره فى فعل وجوده الخاص • وهذا يقيم اختلافا محددًا له دلالته ، لا بين شتى الترتيبات الممكنة للكون ، بل فى فهمنا الانساني التام للوجود ، وللاستدلال العلى على الأشياء التى توجد والتى تدخل فى نطاق تجربتنا • وفى المجال الإدراكى ، هناك النتيجة النظرية من الحاق تأكيد وجود الله وفعله العلى بوجود الأشياء المتناهية ، التى تفهم الآن على هذا الوجه من اعتمادها العلى على الله وإشارتها

اليه • ويشير هذا أيضا الى بعض المضامين العملية لعلاقة الاعتماد العلى لأنفسنا وللأشياء المتناهية الأخرى على الله • ذلك أن فهم الأشياء الداخلة فى نطاق التجربة ، والتشكيل النهائى للسلوك الانسانى فى عالمنا المؤلف من الكائنات التابعة ، يؤثر فى اثبات حقيقة وجود الله تأثيرا محددا ، وله نتائج مثمرة •

أما السؤال عما « يمكن » أن يدخل فى نطاق الارادة الالهية والعناية الالهية ، فتال لمسألة وجود الله التى تتعلق « بما » ينتج عن عليته الخلاقة بوصفها التفسير النهائى لموجودات فعلية معينة • وكون مثل هذا التفسير متميزا عن منطق الافتراض والتحقق الاستنباطى يدل على طبيعة هذا المنطق غير اللاهوتية تماما ، وعلى الطابع اللااستنباطى للتحقق من صدق قضية الألوهية • فوجود الله وصفاته تدخل تماما فى نطاق تجربتنا للأشياء والحوادث الفعلية ، ولكن على نحو مغاير لدخول النظريات الفزيائية • وهذا التعدد لضروب التفسير والاتصال التجريبى بالموضوع لاثبات أهمية هذه الاستدلالات على الله وصحتها ، - (وهى الاستدلالات المؤسسة على البينة الوجودية - العلية) - هذه النزعة التعددية لا يمكن أن تستبعد دون الغاء القضية بالحيلة التى تلجأ إليها النزعة الردية حين تجعلها مساوية لثنائية تنفى العالم •

وقد اقترح ديوى ذات مرة أن يستخدم الطبيعيون كلمة « الله » لتدل على « الغايات المثالية التى يعترف المرء - فى زمان ومكان معينين - بأنها تسيطر على ارادته وعواطفه ، وعلى اقيم التى يكرس لها المرء نفسه » من حيث أن هذه الغايات تؤلف بواسطة الخيال - وحدة واحدة » وتشجع على الفعل الاجتماعى (٣٨) • وقد تقبل معظم الطبيعيين الأمريكين هذا القول على أساس أنه وصف للتجربة الدينية ، ولكنهم أحجموا عن اعطائه اسم « الله » • فهم يعترفون بحقيقة التجربة الدينية بمعنى التكريس الاسمى لممثل العلمية والاجتماعية ، ولكنهم يفصلون بينها وبين أية اشارة متعالية الى الله • وهم ينزعون الأخلاقية - على نحو مماثل - عن أى أساس فى الله ، ويتطلعون الى التقدير العلمى للقيم كمرشد للسلوك • وتبحث الأخلاق

الطبيعية عن أساس واقعي للالتزام ، ولكنها تبحث عنه في مكان آخر غير العلاقة العلية بين الله والانسان . وليس البحث عن أساس طبيعى واقعي للأخلاقية هو ما يميز الفلسفة الأخلاقية للمذهب الطبيعى عن مذهب الألوهية الواقعي ، وانما يميزها البحث عنه داخل نظرة الى الطبيعة يستبعد منها التصديق بالله .

وينبغي أن نذكر أخيرا الغاء معرفة الله من جانب الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية . وهذا البرنامج قد وضعه في صورته الكلاسيكية رودولف كارناب Rudolf Carnap و ألفرد اير Alfred Ayer اللذان زعما أنهما قادران على اثبات استحالة المعرفة الميتافيزيقية بالله ، بل اثبات خلو المشكلة من المعنى . وقد وجدا من العسير فعلا تنفيذ هذا البرنامج ، بسبب عجزهما عن الاستقرار على صياغة مرضية لمبدأ التحقق من صدق القضايا القائم وراء نقدهما . ويقترح اير - في موضع ما - أن يحدد المعنى بالقاعدة التالية : « تصبح العبارة ذات معنى اذا كان من الممكن التحقق من صدقها بالتحليل أو بالتجربة » (٣٩) . والعبارة التي تطلق على وجود الله لا تدخل ضمن العبارات الوجودية التحليلية في المنطق والرياضة . ولكي تكون هذه العبارة ذات معنى من الناحية التجريبية ، على المرء أن يثبت بالتدليل الميتافيزيقي أنها تستتبع عبارة قائمة على المشاهدة عن حدوث مضمون حسي ما . غير أن « اير » يضيف : « أعتقد أن من السمات المميزة للميتافيزيقي بالمعنى القادح الذي أفهمه من هذه العبارة الى حد ما - ليس هي أن عباراته لا تصف شيئا من الممكن ملاحظته حتى من حيث المبدأ - فحسب ، بل انه لا يوجد أى معجم « قاموس » يمكن أن يحيلها الى عبارات قابلة للتحقق من صدقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة » . والنتيجة هي أن العبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليليا أو تجريبيا ، وبالتالي فهي من حيث الادراك خالية من المعنى . فنحن لا نملك أية وسيلة نظرية لاثبات وجود الله ، وكذلك لا نستطيع أن نبرهن على عدم وجوده ، أو حتى أن نثبت أن السؤال عن وجوده أو عدم وجوده ينطوي على أى معنى ادراكي . وقد تكون لمثل تلك العبارات معنى ذاتي وعاطفي ، ولكنها لاتنبطوي على أى مضمون ادراكي صارم .

وقد فطن التجريبيون المنطقيون منذ عهد قريب الى قصور هذه الطريقة الأولى التقريرية في استبعاد مشكلة معنى الاستدلالات الألوهية على الله

وصدقها • ولعل أبرز مراجعة لهذا الموقف الأصلي هي التي قام بها هربرت فايغل Herbert Feigl ، ذلك المفكر الذي تعدلت من خلاله التجريبية المنطقية بتأثير الاتجاهات البرجماتية والواقعية في أمريكا (٤٠) • فهو يعترف بأن كل الصياغات الجزئية لمعيار المعنى الواقعي ، اما مسرفة في اللاتين ، واما مسرفة في الضيق ، وأن هذا المعيار هو اقتراح يؤخذ به الأسباب عملية ، ويمكن تبريره بالاستعمال ، ولكن لا يمكن اثبات صحته تماما ، ووظيفته الرئيسية هي التفرقة بين العبارات الواقعية وبين العبارات الصورية والعبارات ذات المعنى العاطفي فحسب ، كما يعترف أيضا أن وصف إير للميتافيزيقا هو معنى متعسف لا ينصف التنوعات الفعلية للفكر الميتافيزيقي. ولا مندوحة عن التمييز الأساسي بين ميتافيزيقا استقرائية ، ولاهوت طبيعي يشير اشارة ما الى التجربة ، وبين ميتافيزيقا متعالية ولاهوت طبيعي لايسمح بأي نوع من الاختبار بواسطة التجربة • ويقتصر انطباق معيار المعنى على النوع الأخير من التدليل الميتافيزيقي والألوهي ، ولا يحل مشكلة نظرية استقرائية عن الوجود والله • ويرى فايغل أن هذه النظرية الأخيرة تنطوي على المعنى - من الناحية المعرفية ، وينبغي أن تقوم الاعتراضات الموجهة ضدها على قاعدة نيوتن الأولى للتدليل في الفلسفة الطبيعية ، أو على مبدأ الاقتصاد في الجهد principle of parsimony . فعلياً أن ننظر الى نظرية الله على أنها افتراض ذو معنى ، ولكنه سطحي ، ومن ثم فإننا نستبعده على أساس البساطة الاسورية ، أو الاقتصاد المنطقي •

وهذا الموقف المعدل للتجريبية المنطقية من فلسفة في الله لا ينأى كثيراً عن موقف المذهب الطبيعي الأمريكي بابتعاده المتعمد الهاديء عن الخوض في مشكلة الله . وتقرر قاعدة نيوتن أننا لسنا في حاجة « الى قبول مزيد من العلل للأشياء الطبيعية تتجاوز ما يكفي من العلل الحقيقية لتفسير مظاهرها » (٤١). وهذه القاعدة يمكن أن تؤخذ اما بالمعنى الواسع واما بالمعنى الضيق • والتوصية العامة بالاقتصاد في التفسير العلي توصية تحترمها كل فلسفة شيدت بصرامة واحكام ، فمذهب الوجدانية (أو التوحيد) يهيب بها ضد نظرية تعدد الآلهة ، والعلل الأولى • ولكي نستحضرها ضد أية فلسفة استقرائية عن الله ، ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الأضيق الذي تقصده النزعة الظاهرية ، أو التطبيق العلمي الشائع • وحين تنحصر قاعدة الاقتصاد على هذا النحو ، لا تعود سارية على نوع الاستدلال الذي يستخدمه مذهب

الألوهية الوجودى - العلى **causal theism** - existential . فهذا الاستدلال لا يتقدم بطريقة الفرض والتحقق الاستنباطى من صدق الظواهر ، ولهذا لا يمكن استبعاده على أساس كونه فرضا سطحيا . ولما كان هذا الاستدلال لا يقف على قدم المساواة مع التفسيرات الافتراضية الأخرى للظواهر الحسية، فإنه لا يتأثر بالقرار الخاص بقبول أبسط تفسير من النوع الشرطى الاستنباطى . فبعد تقديم تفسير على كاف نسبيا من النوع الأخير ، يبقى السؤال قائما عن العلة الفعلية لفعل الوجود ، ولبادئ الوجود الأخرى داخل الوجود الحسى المركب . وهذا هو الأساس المتميز فى التجربة لفلسفة عن الله تنمو نمو استقرائيا ، ولا يمكن بالتالى تحديد صدقها بمجرد الاهابة بالبساطة الصورية ، أو بالاقتصاد المنطقى فى التفسيرات التى يقصد بها الاجابة على أسئلة عن وجوه العالم الحسى الأخرى .

ولمذهب الألوهية الحديث سمة متميزة مستمدة من الظروف العقلية الخاصة التى أحاطت بنشأته . فلقد توافقت اتجاهات ثلاثة فى الفترة التى امتدت من « ديكارت » الى « كانت » هى : التناول الرياضى والتكنولوجى للطبيعة ، والتوكيد على علو الله على حساب بطونه ، وازفاء الطابع الظاهرى على الأشياء المحسوسة - توافقت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعى يبدو خاليا تماما من الدلالة الالهية . وازاء هذه الازالة للاله من منطقة التجربة المألوفة ، انفتح طريقان أمام عقل القرن التاسع عشر : اما تأليه الطبيعة نفسها ، واما استبعاد ما هو الهى استبعادا تاما . وسلكت المثالية الترنسندنتالية وهيجل الطريق الأول ؛ على حين اتخذ الاتحاد الطريق الثانى . غير أن الاختيار الاتحادى لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع) الهيجلى . والحق أن ما جعل الاتحاد الحديث قويا الى هذا الحد ، وجذابا منذ البداية ، هو احتجاجة على اغراق الانسان والطبيعة ، والفنون والعلوم الطبيعية فى الكل الروحى المطلق . ومن فويرباخ فصاعدا ، بنيت قضية مقنعة للاتحاد حول دفاعه عن الطبيعى والانسانى ضد روح مطلقة طاغية . وبدلا من تمييز هذه الروح عن الاله المتعالى ، والنظر - على هذا النحو - الى الأشياء والأشخاص فى علاقتهم بالله ، أغلق الفلاسفة الملحدون على أنفسهم فى الطبيعة ، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها ، وبرروا استبعاد الله التام باللجوء الى المذهب التجريبي الفلسفى ، وكشوف العلوم

ومناهجها • بل لجأ الالحاد - تدعيما لموقفه - الى كل ما تمخض عنه العالم الحديث من انجازات ، فلجأ الى الحدود التي وضعت للمعرفة التجريبية ، والى الطبيعة التطورية للكون ، والى النشأة الطبيعية للانسان ، والى النظرة التكنولوجية للانسان والطبيعة بوصفهما موضوعين يمكن حسابهما والتحكم فيهما ، كما لجأ الى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقا للغايات الانسانية • ولكن كان لابد من تفسير هذه الوجوه جميعا - لكي تفضى الى النتيجة الالحادية - بمجموعة من المبادئ الفلسفية التي ورث العصر الحديث شطرا منها عن نزعة هيوم التجريبية ، وشطرا آخر عن النزعة المثالية المطلقة •

واغتمد الالحاد الحديث في استيعاده للاله - في أشد صوره التجريبية والتعددية تطرفا - على مفهوم ردى للمنهج ، وعلى مفهوم باطنى بحث للوجود • والواقع أن التحرر الحاسم للانسان وبقية الطبيعة من كل أنواع الواحدة الردية لا يمكن أن يتحقق داخل اطار التراث الالحادى • فما ان نقف ضد مثالية الروح المطلقة ، وما ان ندافع عن الطرق المميزة للوجود المتناهى والتدليل التجريبي ، حتى لا يعود الدفاع عن الانسان والطبيعة فى حاجة الى استخدام الصور المتطرفة أو المعتدلة من الالحاد • ومن الممكن أن تنمو المناهج الطبيعية والقيم الانسانية داخل سياق فلسفى لاحق على الالحاد postatheistic ، وهذا السياق يسمح للانسان - فى الوقت نفسه - بالبحث فى وجود الله وفى علاقتنا الانسانية به •

الفصل التاسع

الإله متناها ومتطورا

إذا كان لنا أن نركز على ظهور الإلحاد ولا شيء غيره ، فسيبدو اتجاه الفلسفة اللاحقة على الهيجلية تراجعاً مطرداً عن أى تسليم بالله . بيد أن الحركات التاريخية نادراً ما تكون خالية من التعقيد ، بحيث تفضى إلى اتجاه واحد فحسب . وليس القرن الأخير ، من حيث النظر إلى الله ، بدعة فى هذا التعدد الذى يتسم به تاريخ الفكر . فلقد شهدت هذه الفترة نفسها نشأة عدد من الفلسفات التى تعترف بوجود الله مع تفاوت فى الإيمان ، ولكنها تصف طبيعته بعبارات تقتصر عادة على وصف الأشياء المخلوقة . فبدلاً من اعتبار التناهى والتطور علامات مميزة لكون يتباين جذرياً عن الله ، تتناولهما تلك الفلسفات على أنهما عناصر تشابه تربط الله والكون معاً فى واقع مشترك . وكما توجد أنماط متباينة من الإلحاد ، كذلك توجد أنماط متنوعة من التناهى داخل مذهب الألوهية . والأغرب من ذلك أن نظريات التناهى عن الله تنبع من نفس خلفية الأفكار التى تنبع منها المذاهب الملحدة ، وثمة أمثلة ، تعد على وجه التحديد استجابات للتحدى الإلحادى . ومن الطرق الرئيسية للرد على الإلحاد المعاصر ، تكييف طبيعة الله بحيث تواجه اعتراضات معينة ، كقيلة بتأييد الإنكار التام لوجوده ، لو لم يحدث ذلك التكييف . وإذا كانت الملامح المتناهية المتطورة البرجماتية إشارات على الوجود الفعلى ، فإن وصف الله بها منهج متوقع للدفاع عن حقيقته .

ويعتقد مذهب التناهى عادة أن الإله محدود فى بعض صفاته ، حتى وإن كان لا محدوداً من وجوه أخرى . وتعد صفات معينة للإله على أنها متناهية ، ولكن دون تحيز للكمال اللامتناهى الذى تتصف به جوانب أخرى من طبيعته . وأحياناً ، عندما تمتزج بمذهب التناهى وجهة نظر تطورية ،

يؤخذ الله على أنه متصف بلاتناه نسبي موقوت ، بالقياس الى الاشكال
الأدنى من الحياة . غير أن هذا يعد دائما إعتبارا وقتيا يقوم على المقارنة :
فإنه حد مثالي يتراجع دائما أمام الأشياء الفعلية ، أو هو يشير الى أعلى درجة
وصل إليها في الوقت الحاضر تيار التطور . وغالبا ، ما يمتزج ادخال التناهي
في الطبيعة الالهية باعتراف بعامل التكوين ، أو بضرورة في الله . وهناك
مجال واسع تتحرك فيه الآراء المتعلقة بأساس هذه الصيرورة وطبيعتها ،
تبدأ من الاحباط البسيط للفرض الالهي ، وتكيفه في مواجهة العقبات ،
حتى تصل الى النمو الايجابي لمعرفة الله وخبرته وقدرته . والطرق الخاصة
بتصور الله بوصفه خاضعا للتحديد والتغير كثيرة بعدد أفراد المفكرين الذين
يطورون مواقفهم داخل هذا المنظور .

ونظرية الاله المتناهي ليست ابتكارا حديثا ، ولكن ثمة تلميحات اليها
خلال تاريخ الفلسفة (١) . فالصانع (الديمورج) الأفلاطوني ، والمحركون
الأوائل عند أرسطو ، والعلة الأولى عند ابن رشد ، أمثلة بعيدة من تراث
مذهب التناهي . غير أن هذه المشكلة قد أصبحت موضع الاهتمام المطرد
في المرحلة الحديثة . ولقد كان لوك مدركا للنتائج المتناهية للتناول العقلي
الاستنباطي للاله ، وزوده هذا بسبب من أقوى أسبابه لرفض المنهج الأولي
a priori في الفلسفة . وفي داخل الخط التجريبي نفسه ، ذهب هيوم
وفولتير الى أن الاله المتناهي هو أسلم استدلال من نظام الطبيعة . وكانت
فكرة الاله المتناهي باعثة على نفور « كانت » ، وهو الذي أقام حجته ضد
المعرفة النظرية بالله على طبيعته اللامشروطة . ومع ذلك فإن النقد الكانتي
قدم عند هذه النقطة دافعا مباشرا صوب التفكير المتناهي . ومن الممكن
الدفاع عن قابلية الله للمعرفة ، اما عن طريق ما يفعله مذهب شمول الالهية
بتصديده للعالم المتناهي داخل حياة الله ، واما باثبات أن للاله جوانب
متناهية يدخل بها في نطاق معرفتنا النظرية . وكان من أسباب الاحياء
الألماهي للاهتمام باسبينوزا نظرة هذا الأخير الى الأشياء المتناهية بوصفها
أحوالا معبرة عن الجوهر الالهي نفسه ، مع تصور الطبيعة على أنها كل هائل
يضم الجوانب اللاهتناهية والمتناهية من الوجود الالهي . وكان مذهب فشته
في شمول الالهية ينظر الى الله أحيانا بوصفه القانون الباطني للكيانات
المتناهية وأنسقتها ، وأحيانا أخرى بوصفه حدا مثاليا للطموح الأخلاقي .

وأدخل شلنج عاملا محددًا في الطبيعة الالهية نفسها ابتغاء تفسير الشر في العالم ، وتفسير حركة التاريخ . وأخيرا ، عود هيجل جيلا بأكمله قبول وجود التطور في المطلق ، ومن مراحل هذا المطلق الجوهرية العالم المتناهي للطبيعة والوعى الانسانى . وأصبح الجانب المتناهي المتغير في الروح المطلقة أمرا ينظر اليه على أنه ضمان للحياة الالهية ووجودها الفعلى .

وعلى الرغم من هذه الارهاصات الهامة ، كان ثمة اسراع ملحوظ في ايقاع النظريات المتناهية عن الله عقب انتصاف القرن التاسع عشر . فلقد أعاد جون ستيوارت مل تأكيد بعض الحجج التجريبية والانسانية القديمة القائمة على مشكلتي المعرفة والشر . بيد أن الأمر الذى جعل موقفه فريدا ومصطنعا فى الوقت نفسه هو رأيه القائل بأن مذهبها فى الألوهية المتناهية ما هو الا وقفة مؤقتة على الطريق ، جعلت لكى تحل محلها فى نهاية الأمر عبادة كاملة للانسانية . ويستطيع المرء أن يلمس فى وليم جيمس بعض البواعث البرجماتية التى تجبذ فكرة اله متناه . فقد كان يوصى بمذهب متناه غير مصقول ، كوسيلة فعالة تماما للتغلب على رأى المثالى القائل بأن العالم المتناهى ما هو الا مرحلة داخل الروح اللامتناهية الشاملة ، وكذلك لتأثيرها الأخلاقى المنشط فى السلوك الانسانى . ولم يكن تأثير النظرية التطورية على مسألة الله مقصورا فى اتجاهه على الإلحاد ، ولكنه كان أيضا فى صالح ادخال العملية التطورية فى حياة الله الخاصة ، وإنكار أن الله خالق فحسب . وأضحى التناول المنهجى التطورى للجوانب المتناهية من الطبيعة الالهية موضوعا مركزيا فى فلسفة هوايتهد عن الكائن العضوى . وكانت نظرتة الى القضية نظرة عضوية ، أراد أن يثبت بها أن الوصف الأساسى للكيانات العقلية يستتبع أن نعزو الى الاله التناهى والتطور من عدة وجوه .

١ - نظرية مل فى التناهى الموقوت (الانتقال)

ذكر جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ذات مرة أنه أحد الانجليز القلائل فى عصره الذين يرجع افتقارهم الى الاعتقاد الدينى الى أنهم لم يكونوا على هذا الاعتقاد يوما ما ، أولى من أن يرجع الى أنهم تخلوا عنه نتيجة لحالة من حالات التمرد . فلقد تربى « جون » تربية صارمة معادية للدين تحت إشراف أبيه جيمس مل الذى كان هو نفسه متمردا تمام التمرد على « خالق

الجسيم ذى القدرة الشاملة » - على حد تعبير كالفن . وتعلم « مل » الأصغر أن أصل العالم والذات ينبغي أن يظل مجهولا ، لأنه يتجاوز تجربتنا من ناحية ، ولأن أية عبارة تطلق عن الأصول تولد دائما سؤالا آخر عمن خلق الله من ناحية أخرى . وتدعمت هذه التعاليم الأبوية بمطالعات «مل» لهيوم وكونت . ولقد اعترف لأحد مراسليه فى فترة الصسبا أنه يتفق تماما مع برنامج كونت السلبى الذى يستبعد الله من الدين ، وأنه يأمل أملا قويا فى التحقق النهائى لدين الانسانية الوضعى (٢) .

ومع ذلك ، كانت هناك بعض التعقيدات الفكرية التى أفلقت « مل » ، ودفعته الى اعادة النظر فى مسألة الألوهية من زاوية شخصية جديدة . وكان سان - سيمون وكونت نفسه ، قد وصفا القرن التاسع عشر بأنه عصر الانتقال والنقد ، العصر الذى تقوم فيه الآراء والمؤسسات المتعارضة جنباً الى جنب ، وقد تجد ما يبررها جزئياً . وكان كونت على استعداد كاف لأن يعقد مع الكاثوليكية صلحا استراتيجيا ، وذلك لتأمين الانتصار السريع الذى أحرزته المؤسسات الوضعية ، غير أن مل احتج الآن بأن هذه الحالة المختلطة تنسحب على المعتقدات انسحابها على المؤسسات ، وأن الاستبعاد المنزمت للألوهية لم يأت فى الوقت المناسب ، ولم يؤسس أساسا متينا . وانتقد كونت لأنه أغلق المناقشة الفلسفية عن الله قبل الأوان ، ولأنه لم يسمح بالحرية العقلية فى مثل هذه المسألة المتشعبة الجوانب (٣) . وأصبح من اهتمامات «مل» الدائمة أن يبحث الى أى مدى يمكن أن يبرر كل من المفكر الظاهرى والوضعى موقفه من اعتناق مفهوم ما عن الله ، على الأقل خلال ذلك العصر الانتقالى الذى وصفه ماثيو آرنولد وصفا قديرا بأنه يتسكع بين عالمين : أحدهما قد انقضى فعلا ، والآخر غير قادر على أن يولد .

ونمط مذهب الألوهية الذى وصل «مل» الى أن يرى فيه - على الأقل - صدقا موقوتا هو النمط الذى يرى الإله محدودا فى قوته ، وربما فى معرفته أيضا . وهذا الاعتراف باله متناه ، على أساس موقوت ، يؤلف تعديله الرئيسى لدين كونت فى الانسانية . فقد كان يتفق فى حماسة مع ناصحه الفرنسى بأن دين الانسانية يستطيع أن يكون (أو أن له من القوة الباطنة ما يجعله) مناسباً لكل وظائف الدين بعد ازالة الاعتقاد بالله ازالة تامة .

ولكنه تساهل عما إذا كان الوضع الحالى للبيئة العقلية يتطلب من المرء - بصورة قاهرة - أن يرفض الله ، وهل الوضع الحالى للقوة الاجتماعية كفىل بالانتقال العمل المباشر الى الدين الانسانى الجديد ؟ ووجد نفسه مرغما على أن يجيب بالنفى على هذين السؤالين : المنطقى والعمل . فلقد استنكر بعض أتباعه الوضعين هذا الوضع الانتقالى الذى اقترحه بوصفه توفيقا جبانا ، غير أن مل نفسه قد زكاه لما فيه من تكامل وروح عملية .

وكان « مل » حريصا حين عرض مذهبه فى الألوهية الانتقالية أن يحيطه بالتحفظات الكافية لكى تحول دون أن يتجمد ، فيصبح موقفا صحيحا بصفة دائمة ، وبالتالي لكى تحول دون تشويه الهدف التاريخى النهائى من النزعة الانسانية الاجتماعية والدينية . وكانت ضماناته الاساسية تتألف من تفرقة بين الاعتقاد الواقعى ، والأمل الخيالى ، ومن مجموعة من المعايير الخاصة باتخاذ افتراض خيالى (٤) . ولم يسلم قط بأن قبولنا لله يمكن أن يصل بحق الى مرتبة الاعتقاد الاستقرائى ، لأن هذه الحالة العقلية الأخيرة مقصورة على مسائل الواقع التى يشبها المنطق الاستقرائى الخاص بالعلوم الفزيائية والاجتماعية . ومع ذلك ، وفى مجال الخيال والأمل (وقد عرف مل أهميتهما للفكر المتسق المتجانس وللفعول الانسانى المؤثر من مطالعته لوردزورث وكولريدج) فمن الممكن اصطناع افتراض على نحو مشروع ومفيد ، ما دام يفى بشروط ثلاثة : فلا بد أن يكون متفقا مع تجربتنا ، متسقا مع نفسه داخليا ، ونافعا للجنس البشرى من الوجهة الأخلاقية . وذهب مل الى أن التسليم باله متناه فعل من أفعال الأمل المتخيل ، وأنه يفى بتلك الشروط الثلاثة على نحو مرض ، وبالتالي يمكن أن نسمح به مؤقتا ، حتى بالنسبة للشخص الذى يكون هدفه النهائى هو التنظيم الوضعى للمجتمع والمعتقدات الانسانية . ولا يكون مذهب الألوهية المتناهى غير مشروع فى المجال النظرى الا حين يزعم أنه اعتقاد استقرائى ، بكل ما فى الكلمة من معنى ، ولا يكون ضارا من الناحية الاجتماعية الا حين يفشل فى إخلاء مكانه للنشاط الوضعى المنظم فى اللحظة التى ينضج فيها هذا النشاط تاريخيا نضجا كافيا لتشكيل نظرتنا ومؤسساتنا الاجتماعية على نحو فعال .

وتتركز جميع تأملات «مل» عن الله على أن الأمل المتخيل فى اله متناه يلجى

متطلبات هذا النوع من الاقتناع الذهني . ومعالجته للدليل المستمد من تصميم الكون تبين أن هناك على الأقل حدا أدنى من الاتساق بين وجود الله وبين تجربتنا عن العالم . ويهيب بمعيار الاتساق الذاتي الدأخل ليعارض به لانهائية القدرة الالهية ! اذ يعتقد « مل » أن النتيجة التحليلية للقدرة اللامتناهية هي استحالة وجود أى شر . وأخيرا ، فإن دفاعه عن المنفعة الأخلاقية المترتبة على مذهب التناهى يرمى من ورائه الى اثبات أن هذا المذهب يشجع الميول السليمة للسلوك بأن يرفع من شأن خدمتنا للبشرية .

(١) وجود الله : يصف « مل » موقفه بأنه مذهب للشك العقلى يشتمل مى داخله على مذهب ألوهية للخيال والمشاعر . ومن الممكن تقدير مضمونه على أفضل نحو بالقياس الى النظريات الثلاث الأخرى عن الله التى يعارضها وهي : الاعتقاد اللامشروط فى الله ، والالحاد ، واللاأدرية . و « مل » لا يسمح بمكان لأى إيمان بالله عال على الطبيعة ، أو بأى حاسة خاصة تعين وجوده . وحتى الاعتراف الاختبارى بالله لا يستطيع أن يؤسس نفسه على دعوى بوحي خاص ، أو حدس عن وجوده . وثمة معنى خاص للاعتقاد فى الله يود « مل » استبعاده وهو ذلك المعنى الذى يقترحه معاصراه : السر وليم هاملتون Sir William Hamilton وهنرى مانسل Henry Mansel ، ومذهبهما فى الألوهية مزيج غريب من الفلسفة الاسكتلندية عن الحس المشترك ، ومن النقد الكانتي ، والمثالية الألمانية (٥) ، ومحاولتهما للوصول الى الله عن طريق دياكتيك للنقائض ، ممتزجا بفعل للاعتقاد يناقض المعنى العادى للحدود ، هذه المحولة يخضعها «مل» لنقد طويل قاس . وينتهى الى أن الطريق الوحيد الموثوق فيه للوصول الى الله هو طريق تحليل الكمالات المتناهية ، والاستدلال البعدى ، بل ان هذه العملية لا يمكن أن تتمخض عن اعتقاد صارم سواء بمعنى التعرف الواقعى المباشر ، أو باستدلال استقرائى من أقوى الأنواع .

ومع ذلك لا يؤدي انكار الاعتقاد ذى الأساس المتين فى الله الى نوع قطعى من الالحاد الطبيعى ، أو النزعة اللاأدرية على السواء . ولما كانت نزعة «مل» الظاهرية أشد صرامة من نزعة هيوم ، فانه يستريب فى الأحكام القطعية الميتافيزيقية الصادرة عن مذهب الالحاد الطبيعى ، حتى وإن تنكرت فى لغة

منهجية • وهو لا يرى شيئا غير قابل للتصور - داخليا - فى فكرة فاعل عاقل ، عال على الطبيعة ، وبالتالي لا يرى فى ذلك ما ينتقص من شأن الطبيعة انتقاصا جوهريا ، مأخوذة على أنها مجموع الحوادث الظاهرية والقوانين العلية • ومن ثم ، فإنه لا يميل الى توحيد الواقع مع الطبيعة على نحو يستبعد - من حيث المبدأ - امكانية موجود خارج على الطبيعة ، وامكانية الرغبة فيه • والاحاد المذهبي يمضى بعيدا الى ما وراء المقدمة الظاهرية القائلة بأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء الا بالقياس الى أنفسنا ، وبالتالي ، فإننا لا نملك أى تعريف ميتافيزيقي مطلق لما يمكن أن يشملته الواقع وما لا يمكن أن يشملته •

وعلى هذا ، فإن « مل » لا يستبعد كل موقف ألوهي ، بل يستبعد ذلك النوع القائم على نظرية عامة فى المنهج والطبيعة والوجود ، أكثر من أن يكون قائما على افتقار الى بيئة على وجود الله • وهو يفرق تفرقة مماثلة بين نزعة لأدرية تزعم أنها استبدال ضرورى من مبادئ ، ونزعة لأدرية تستند الى الحدود الحالية لمعرفتنا • فاللأدرية المذهبية اما أن تتورط فى تناقض التحدث بصورة متعالة جدا عن اللامعروف ، أو تفترض أن الموضوعات لاتشير الا الى الأشكال الدنيوية الباطنة للوجود • و « مل » مستعد على الرغم من نزعته الظاهرية الى النظر فى الأسس الخاصة بالاعتقاد فى وجود الله ، بدلا من أن يعزل نفسه فى السلبيات القطعية لمذهبي الاحاد واللاأدرية • وفى هذه النقطة تبعه بعض الطبيعيين الأمريكين المتأخرين ، الذين يؤثرون الحديث عن انعدام البيئة على وجود الله ، على الحديث عن لامعقولية هذا الوجود •

ويدخل موقعه الوسط الذى يتخذه بمذهب الشك العقلي فى التراث الهيومى (نسبة الى هيوم) • فكما أكد هيوم أن مذهبى الاحاد والألوهية يمكن أن يتفقا - بصورة غامضة - على ضرب من المبدأ البعيد للحوادث ، كذلك يعتقد « مل » أن التفسير الوضعى للأحداث المحددة داخل العالم يتمشى مع أصل على للعالم مستمد من الله • أما أن يضم المرء فعلا النظرية الألوهية الى المذهب الوضعى ، فأمر لا يتوقف على أية مبادئ ضرورية محددة ، بل على قابلية تادى الحجة الألوهية الى قوانين علمية ، وعلى الوزن الفعل

للبيئة ، كما تعرف في الوقت الحاضر (٦) . ويعترف «مل» طواعية واختيارا بأن النظرة العلمية تتنافى مع اله يحكم العالم بقوانين متغيرة تخضع دائما لنزوات مشيئته . وهو يفند أيضا الأدلة الأولية الحاصلة على وجود الله ، لأنها تزعم تحديد الواقعة الوجودية بأفكارنا وحدها ، على حين أن الاستدلال العلمى بعدى صرف . والتناول المبني على الاجماع العام ضعيف من حيث البيئة ، لأن ذلك الاجماع يؤيد أيضا مذهب حيوية المادة animism ، وتعدد الآلهة ، وهذا الدليل يرجع عادة - طلبا للاقناع - الى نظرية حدسية، أو الى اهابة دائرية بصدق الله .

وتبقى على أية حال ، الأدلة القائمة على العلية والتصميم design . و « مل » لا يعترف بصحة أى دليل على متميز عن الاهابة بالتصميم . ورأيه فى العلية مصوغ تماما بنزغته الظاهرية وبمؤذج العالم الذى يوحى به العلم الفزيائى المعاصر له . وهذا العلم الأخير يرى أن الموضوعات الواقعية التى تصنع الكون مؤلفة من أجزاء صلبة من المادة ومن الطاقة ، وكلتاها أزلية لا معلولة . ولا يشك « مل » قط فى هذا الغرض العلمى لمادة جوهريّة غير مخلوقة للأشياء ، لأن نظريته فى المعرفة لا تسمح له بتحديد أى شىء عن الموضوعات الفزيائية الواقعية بوصفها متميزة عن ظواهرها . ولكنه يستخدم هذه النظرية استخداما استراتيجيا لاستبعاد أى نوع من العلية يمكن أن يكون خلقا أو توليدا تاما للوجود . وقد تنتج ارادة نشطة - على أكثر تقدير - نظاما فى مادة موجودة أصلا بصفاتنا . وقد تفسر الفاعلية العلية الكون ، أو النظام الموجود فى العالم كما يتبدى لنا ، ولكنها لا تفسر وجود الكون نفسه . وتعالج النظرية الظاهرية فى المعرفة الظواهر أو الحوادث الفزيائية كما تظهر لنا ، ولكنها لا تتصدى للموضوعات المادية فى وجودها الخاص . والعلل الوحيدة المعروفة لنا هى العلل المنظمة للمادة المعطاة فعلا، ونشاطها المنظم يمكن أن يصل الى هذه الظاهرة الجزئية أو تلك ، ولكنه لا يصل الى العالم ككل . ويستنتج « مل » - على أساس موقفه الفزيائى والايستمولوجى (المرفى) - أن الاستدلال العلى على الله لا يمكن أن يكون له أساس صحيح متميز عن النشاط المنظم ، ذلك النظام الذى تقوم عليه حجة التصميم .

وحين قيل لكارليل ان الدليل المستمد من التصميم مازال - على الأقل- محتفظا بصحته فى القرن التاسع عشر العلمى ، استولى عليه انفعال شديد ازاء بحوث « مل » فى اللاهوت الطبيعى . وكان على « مل » أن يذكر الحكيم الاسكتلندى الخائق بأن صاحب النزعة الظاهرية الحذر يستطيع أن يتناول وجود الله بوصفه فرضا فحسب ، وتوقف قوة هذا الفرض - على التجربة وعلى قواعد الاستقراء . ولا يستطيع التدليل الاستقرائى القائم على فكرة التصميم أن يقدم - على أحسن الفروض - سوى اقتناع احتمالى أو أمل متخيل عن حقيقة الله .

ومن الممكن أن تؤخذ الحجة القائمة على التصميم بطريقة محددة أو غير محددة . ففى صياغتها غير المتحددة تهيب بالتشابه العام بين الصنعة الانسانية والعالم الطبيعى ، ، فتستنتج من هذا التشابه وجود صانع الهى عاقل لا يختلف عقله كل الاختلاف عن عقل الصانع الانسانى . غير أن « مل » يتبع هيوم فى الاشارة الى أننا مادمننا لا نملك مشاهدة مباشرة للنشاط المنظم لله ، فاننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط درجة التشابه أو الاختلاف . مثل هذه الاهابة غير المتحددة بالتشابه بوجه عام ، لا تزيد على كونها مجرد مماثلة analogy (يأخذها مل على أنها معادلة لتصور جامع عن تشابه ما) وليست استقراء حقيقيا .

ولكن ، حين نكون بصدد الوجه المحدد من التشابه - أعني عامل التصميم أو اتجاه المقومات صوب غاية من جانب شئ طبيعى - فمن الممكن فى هذه الحالة إقامة حجة استقرائية حقيقية لاثبات وجود الله . ويصنف « مل » هذا الدليل - وفقا لقواعد منطقته - على أنه مثل على منهج الاتفاق حول الظواهر . فمع أن هذا المنهج هو أقل العمليات الاستقرائية اقناعا ، الا أن الحجة المحددة المستمدة من التصميم ، تعد من أقوى أمثلة الاستقراء القائم على الاتفاق . والطريقة التى تجتمع بها أجزاء العين المتباينة فى فعل الرؤية الموحد تدل على أن تكوين هذه الأجزاء وتوحيدها قد اهتمت بفكرة الابصار ، لا بالفعل الفزيائى للابصار (الذى لم يوجد بعد) . والنتيجة المحتملة هى أن فكرة الابصار توجد أصلا فى عقل مصمم عاقل مريد ، يسمو على الانسان كثيرا من حيث تلك الكمالات . هذا المصمم الكونى هو المسئول عن النظام الحالى السائد فى ذلك الشطر من الكون الذى نألفه . فلا حاجة بنا الى

افتراض أن منظم كوننا ينتج كل شيء فيه (المادة والطاقة من حيث هما كذلك) ، أو أن بصيرته العقلية تعمل - على نحو كلي - في مناطق تتجاوز نطاق معرفتنا .

ويتقدم «مل» متجاوزا النسخة السابقة التي وصفها عصر التنوير لهذا التدليل ، وذلك في تقديره الدقيق لقيمتها المنطقية ولعلاقتها بالكشف التطوري . فعلى الرغم من أنها حجة استقرائية تبلغ درجة من الاحتمال ، إلا أنها لا تتمتع بأساس متين يكفي لخلق اعتقاد استقرائي تام . وقد كتب «مل» - بعد مرور ما يقرب من عقد كامل على نشر كتاب داروين العظيم «أصل الأنواع» - كتب ملاحظا أن افتراض داروين لا يتنافى بطبيعة تكوينه مع العقل ، وأن الشواهد التي تؤيده حتى الآن تجعله تفسيرا مقبولا للنظام البيولوجي (٧) . وهو يدرك أن البحث المقبل قد يجعل من المحتمل أن تفسر الطاقة الكامنة والقوانين الخاصة بالمادة الحية الكائنات العضوية الهادفة ، بل حتى الكائنات العاقلة . ولا يتنافى التفسير التطوري مع تصور فاعل الهوى نهائى ، غير أن تيار الكشف البيولوجية قد يقوض الأساس الاستقرائي لقبول الله بوصفه حقيقة وجودية واقعة . ومن ثم ، يرفض «مل» النظر الى الحجة المستمدة من التصميم على أنها اعتقاد استقرائي. متين . ولما لم تكن مفتوحة للمراجعة بنفس الطريقة التى تفتح بها جميع النتائج الاستقرائية ، وان تكن قابلة للاستبدال النهائى نتيجة للميل الذى يمضى فى طريق التقدم فى البحث العلمى ، فان الاعتقاد فى وجود الله لا يزيد على كونه أملا متخيلا ، وان يكن هذا الأمل من النوع الذى لا ينتهك أية قوانين منطقية ، كما يستند الى شيء من البيئة الاستقرائية .

ولم يحاول «مل» قط أن يبحث عن مفهوم لظاهرى nonphenomenalist للعلية ، وبالتالى عن استدلال على لا يقبل الرد الى الحجة المستمدة من التصميم أو يعتمد على البحث البيولوجى . ومع ذلك فانه يشير الى معارضته للنقد الكائناتى للحجج النظرية جميعا على وجود الله . فقد زعم «كانت» أن مثل هذه الحجج تنورط لا محالة فى دياكتيك اللامشروط ، كما ينبغى أن تستخدم فكرة الكائن الاكمل . بيد أن الدليل المستمد من التصميم لا يتمشى مع أى من هذين المطلبين ، لأنه نموذج على منهج الاتفاق الاستقرائى الذى ينتقل من

النظام المعطى فى احساساتنا المتعلقة بالعالم الى منظم يملك من البصيرة وقوة الارادة ما يكفى لتشكيل النظام . وحين وجه «مل» باعتراض كانت القائل بأن التصميم المتناهى فى العالم يمكن أن يفضى الى مصمم كونى متناه فحسب ، لم يكن منه الا أن تقبل فى بساطة هذه النتيجة . ولكنه لاحظ أن حجته الاستقرائية ليس لها - على الأقل - أن تعتمد على تصور اللامشروط أو أن تقوم بأى استدلال ضمنى من فكرة الكائن الأكمل ، لأن التدليل يعضى مباشرة الى منظم عاقل قادر ، عقلا وقدرة كافيتين ، ثم يقف عند هذا دون أن يتقدم خطوة واحدة. وهكذا كان مذهب التناهى - فى نظر «مل» - وسيلة فعالة للتغلب على النقد الكانتى ، مع بقاءه فى الوقت نفسه داخل اطار التدليل الاستقرائى .

(٢) **الله بوصفه قدرة متناهية :** ذهب هيوم ذات مرة الى أننا حين نصف الله بأنه «كامل» فقد لا نعنى الا أنه «كامل كما لا متناهيا» ، أو أنه عاقل وقادر بما يكفى لتشكيل عالم الظواهر فى صورته المنظمة ، ويتفق «مل» مع هيوم على أن الله الذى نثبتته عن طريق الاستقراء ليس خالقا ، بل صانعا أو مشكلا للنظام فى عالمنا . ومن ثم فإن التحديدات فى النظام الذى يقع فى التجربة قد تعكس تحديدات منظرية فى المصدر الذى نستدل عليه لهذا النظام . وحين يواجهنا الشر المادى والأخلاقي بوجه خاص ، يبدو من المحتمل أن الاله متناه من بعض وجوهه الأساسية وتبدو قدرته محدودة ، بكل تأكيد، كما قد يكون لذكائه أيضا حدود وعيوب . وقد أوصى «مل» بمذهب التناهى كوسيلة ، لا للرد على «كانت» فحسب ، بل على احراج بيل الشهير ، وهو أننا فى مواجهة الشر ، ينبغي أن نستنتج : اما أن الله قادر قدرة شاملة ، وبالتالي شرير ، واما أنه خير ، وبالتالي فهو محدود القدرة . ولقد قيل «مل» القرن الاخير من قرنى الاحراج ، لأنه كان يتفق مع نسخته من الحجة القائمة على التصميم . وذكر فى احدى حواشيه التاريخية القليلة أن محاولة ليبنتس للرد على بيل أفضت به الى أن يضع حدا معيناً على الله . وتفسير الشر عن طريق مجموعة مجردة من الماهيات الممكنة التى ينبغى أن يخضع لها العقل والارادة الالهية وكأنها قانون مستقل ، معناه أن ندخل ضمنيا عاملا محددا فى الطبيعة الالهية .

والقضية الوحيدة التى يعتقد «مل» اعتقادا جازما أنها ثابتة عن الله هى

أنه ليس قادرا قدرة شاملة • وهو يؤيد هذا الإنكار بأن يضع النتائج المترتبة على افتراض أن الله قادر قدرة شاملة •

« ليس كثيرا أن نقول أن كل علامة على التصميم في الكون شاهد ضد القدرة الشاملة لواضع التصميم • إذ ماذا نقصد بكلمة تصميم ؟ أن معناها التدبير : أو تكيف الوسائل مع غاية معينة • غير أن ضرورة التدبير - أعني الحاجة إلى استخدام الوسائل - ما هي إلا نتيجة للقدرة المحدودة ... فلو أراد خالق البشر أن يكون الناس جميعا فضلاء ، فإن خطه جميعا تبوء بالفشل مثلما تبوء بالفشل حين يريد أن يكونوا جميعا سعداء ، ولقد شيد نظام الطبيعة متغاضيا عن مقتضيات العدالة أكثر من تغاضيه عن مقتضيات الخير ، فإذا كان قانون الخلق كافة هو العدل ، وكان الخالق قادرا قدرة شاملة ، لكان نصيب كل إنسان من الألم والسعادة في العالم متناسبا بالضبط مع أعماله الحيرة أو الشريرة ، ولن يكون مصير إنسان أسوأ من الآخر ، إلا إذا كانت أعماله أسوأ فعلا ، ولن يكون للمصادفة أو المحاباة مكان في مثل هذا العالم ، بل ستكون كل حياة إنسانية نتيجة لدراما شيدت كما تشيد قصة أخلاقية كاملة » (٨) •

ولما كانت تكيفات الطبيعة تتطلب استخدام وسائل محددة ، ولما كان الكثير من دوافعنا وأفعالنا يناقض النية الأخلاقية الحسنة ، ولما كان الألم والسعادة لا يتناسبان تناسبا يديعا مع قيمة الإنسان الأخلاقية ، فإن « مل » يرفض افتراض القدرة الشاملة كصفة لله • وفضلا عن ذلك ، فإنه لا ينحو إلى هذا الرفض منحى نظريا ، ولكن بتحمس عميق يدل على استهجان الأخلاق لهذه الفكرة ، فهو يرى أن من الأنفع أخلاقيا أن نتصور الله صانعا كونيا حسن المقصد ، وإن يكن غير قادر قدرة شاملة ، على أن نتصوره فاعلا قادرا قدرة مطلقة ، ولكنه مع ذلك لا يلغى الشر ، بكلمة منه •

ويستمد موقف التناهي كثيرا من جاذبيته من هذه الطريقة في انقاذ خيرية الله على حساب قدرته • وعلى كل حال ، ينبغي أن نذكر أن « مل » يتصور القدرة الإلهية على نحو خاص جدا فيما يتعلق بمشكلة الشر • ومعالجته للقدرة الإلهية تفترض مسبقا ثلاث نقاط : أن الله ليس خالقا فحسب ، أو

علة أولى كاملة ، ولكنه صانع ، أن القدرة الالهية يمكن أن تعزل عن الصفات الالهية الأخرى ، أنه لا وجود لحرية شخصية أو خلود للانسان . وكل من هذه الافتراضات السالفة يحدد الطريقة التي تحل بها مسألة القدرة الالهية والشر .

وما يشبهه «مل» هو تحديد القوة في صانع بدلا من خالق الوجود المتناهي أو علة الاجمالية . وهو يستدل من النظام المحدود في العالم المادى المعطى على منظم محدود القدرة . وهذا استدلال صادق تماما . ذلك أن مثل هذا النظام منظورا اليه في ذاته لا يحتاج الى أكثر من قدرة محدودة لاحدائه ، والقضية الحاسمة تتعلق بالمواد « المعطاة » فعلا ، بمعنى أن العلوم الفيزيائية ليست مطلوبة لتفسيرها . فاذا استطاعت الفلسفة أن تثبت أن لهذه المواد أصلا علميا عن طريق فعل خلاق ، أو أنها أنتجت من لا شيء ، كان هناك حينذاك أساس للاعتقاد فى لاتناهي القدرة الالهية . ونحن مسوقون الى تأكيد القدرة اللامتناهية ، لا بسبب الطبيعة الكامنة للشيء المنتج (سواء كان هذا الشيء هو المواد الأساسية ، أو نظاما جزئيا معينا) ، ولكن بسبب الطريقة التي أنتجت بها العلة الأولى . ومع أن المعلول نفسه متناه ، الا أن انتاجه من لا شيء ، لا يمكن أن يتم الا بواسطة فاعل لا يمكن أن يكون تابعا أو محدودا فى قدرته العلية .

ويترك «مل» مجالا تغشاه الظلال للمادة الأساسية ، وللمطابقة عبر حدود القدرة العلية الالهية . ومن ثم ، فلا بد أن يتصور الله بوصفه صانعا ، يناضل بمهارته المحدودة ضد مواد أجنبية ، لينتزع منها انتصارا جزئيا ، ولكنه ينطوى على شيء من التقدم . فالقدرة على التصميم دون الحلق لا تزيد على كونها نوعا من المهارة الهندسية ، يعتمد فيها الصانع اعتمادا حقيقيا على مواده . وحين يهيب «مل» بالتدبير أو الاعداد كدليل على قدرة الله المحدودة ، فانه يتمثل ذلك النشاط التدبيرى من جانب صانع يشكل المواد ، دون أن يكون أصلها العلى . وليس وجود الاعداد من حيث هو كذلك ، بل قصره على النوع المعين الخاص بمثل هذا الصانع ، هو الذى يمدنا بحجة على القدرة المحدودة . وحيثما تكون علاقة الوسيلة بالغاية نتيجة لفعل خلاق ، وحينما

لا يستخدم الفاعل نفسه الوسائل للوصول بطبيعته الى مرتبة الكمال ،
لا تكون القدرة في هذه الحالة محدودة .

ويعزل « مل » القدرة الالهية عزلا تاما عن صفات الله الأخرى ، ثم يبحث فيما اذا كان من الممكن أن تكون هذه القدرة المعزولة تماما لامتناهية ، ثم تنتج بعد ذلك عالما من الشر والجور . و « مل » لا يختلف عن غيره من أصحاب مذهب التناهي ، في أنه ليس حساسا لاية مشكلة خاصة تنشأ عن هذه النظرة ، لأنه لا يهتم بطبيعة التفرقة بين الصفات أو بين الماهية الالهية وكماالاتها . وهذا هو سبب عدم اكترائه حين يعتقد أن الله لامتناه في بعض صفاته ، متناه في بعضها الآخر . فالبساطة الالهية ليست مشكلة حقيقية بالنسبة لـ « مل » ، وبالتالي ، فانه يستطيع أن يعزل القدرة ، وأن يحكم عليها بأنها متناهية دون أن يفتن الى النتائج الميتافيزيقية المترتبة عليها . واقترابه من الله اقتراب لاميتافيزيقي ، بمعنى أنه يتصدى مباشرة للذكاء الالهي والقدرة الالهية كما يتجليان في العالم ، ولا يلتفت الى أى استدلال برهاني على وجود الله وبساطته كأساس لتناول هاتين الصفتين (الذكاء والقدرة) .

وهذا النوع المعزول تماما من القدرة الالهية اللامتناهية هو الذي يثير نفور « مل » الأخلاقي ، لا القدرة الالهية منظورا اليها نظرة متكاملة بوصفها حاملة للحظة التي تصفها الحكمة والحيرة الالهيان . وحين يتساءل « مل » : هل هذه القدرة المعزولة خيرة ؟ فان نفس الطريقة التي يتم بها تصور هذه القدرة يرغم المرء على الاجابة بالنفي . فما على هذه القدرة الالهية المؤقنمة الا أن تنغض رأسها لكي يختفي كل شر ، ومع ذلك فان صده الانفاضة لا تحدث أبدا . وعلاقتها بالعالم علاقة الكاتب المسرحي بالنص ، والنص لا يحتوى شيئا أكثر من مقصد الكاتب ومهارته . وبهذا المفهوم عن قدرة الله اللامتناهية ، وعن علاقة العالم المتناهي بها ، لا يستطيع « مل » الا أن يستنتج أن القدرة اللامتناهية ليست خيرة ، ولهذا ينبغي أن تكون قدرة الاله الخير محدودة .

ولقد أخفق مل في أن يفحص - فحسا نقديا - افتراضه الشرطي القائل بأنه في عالم صنعه اله قادر قدرة لامتناهية ، فان « كل حياة انسانية

مستكون مجرد أداء لدراما شيدت كما تشيد حكاية أخلاقية كاملة ، • فهنا استغل « مل » النظرية الاتفاقية ، والنظرة الحتمية الى الله بوصفه مؤلفا ومحركا للدمى ، ثم أشار الى أن حياتنا لا تصلح لأن تكون حكاية بديعة محكمة ، أو ما أسماه « ادجار ألان بو » ذات مرة « الحبكة الالهية الكاملة » . ولما كان « مل » يناقش على أساس افتراضى ، فانه ملتزم بتقديم نظرية اله قادر قدرة لامتناهية ، وخير على أقوى صورة ممكنة • وهذا معناه الاعتراف بتأثير العلية الثانوية ، والحرية الفردية ، والخلود الشخصى ، فى نظرتنا الى الحياة الانسانية • وعلى الرغم من أن « مل » قد أورد التصورين الأخيرين فى ثنايا مناقشته ، إلا أنه لم يمنحهما ثقلهما الكامل عند تلك النقطة بالضبط التى كان وجودهما مطلوباً فيها ، ولم يذكرهما بوصفهما تصويين قاطعين لتشبيه الكاتب المسرحى ، ولكن بوصفهما اعتبارين منفصلين ومساعدتين فحسب •

وأيا كان الأمر ، ففى مشكلة الألم والشر ، حيث ينظر الى الله والانسان - شكليا - فى علاقة كل منهما بالآخر ، ثمة اتصال وترتيب على لعوامل القدرة الالهية ، والحرية الانسانية والخلود • فاذا نظرنا الى تشبيه الكاتب المسرحى ومسرحيته من منظور ترتيب العلل الحرة ، انهار هذا التشبيه ، وأخفق فى نقل ما تنطوى عليه المشكلة من تعقيد فى صورة دقيقة • ولقد اعتمد « مل » على قوة التقابل بين اله لامتناه يعلى مسرحيته الأخلاقية ، والشرور والمآسى التى تحفل بها حياتنا • غير أن النتيجة التى تلزم عن هذه المقارنة ليست هى أن الله يعمل بقدرة محدودة ، بل ان مفهوم « الاله - المؤلف » طريقة مضللة فى النظر الى العلة الانهية من حيث علاقتها بالفاعلين المتناهين الاحرار • ذلك أن تراثنا الانسانى وحده لا يكفى لاثبات أن حياتنا الزمانية لا يمكن أن تعالج على أنها مسرحية أخلاقية محكمة ، بل لابد أيضا لاثبات ذلك من نظرية عن العلية الالهية • وهكذا ، نجد أن المقارنة بين القصة الأخلاقية وبين الظروف الفعلية للحياة تتجاهل - من كلا الوجهين - بعض العوامل اللازمة ، وبالتالي تبوء بالفشل فى حل قضية القدرة الالهية •

(٣) **النفع الأخلاقى* المذهب التناهى :** والتقدم الرئيسى الذى يحرزه «مل» على هيوم هو أنه أزال ما فرضه هذا الأخير من اقتصار مذهب الألوهية

على التصديق النظرى بفاعل عاقل • وكان السبب الأولى الذى دفع هيوم الى وضع هذا القيد هو خوفه من الآثار المفسدة للتحالف بين « صفوة » قليلة، وما قد يطيّب لهم أن ينظروا اليه على أنه أوامر ارادة الهية لامتناهية. غير أن ارادة الله فى سياق « مل » - ارادة متناهية ، وفى حاجة الى التعاون الانسانى ، على حين أن مهمة تفسير هذه الارادة يتفق مع تدليل أخلاق «مل» النفعية ، وهى نظام عقلى مستقل (٩) ومن ثم ، فانه يسمح للتصديق بالله أن يكون عمليا ، مثلما هو نظرى ، وأن يشمل اعترافا بصفة الحرية الأخلاقية لله • وثمة أساس استقرائى طفيف للاعتقاد بأن الارادة والقدرة الالهيتين تهدفان الى بقاء الانسان الزمنى وسعادته ، حتى ولو لم تكن سعادتنا هى الغرض الوحيد أو الرئيسى لله فى تنظيمه للكون • وأيا كانت الدلائل هزيلة ، فانها كافية لتنشيط أملنا المتخيل فى اله خير ، وخليق بمثل هذا الأمل أن تكون له أصداء عملية •

ولقد كانت العودة الى قبول صفة الحرية الأخلاقية - حتى على هيئة امكانية ضئيلة كل الضالة - حكما بنهاية التحييد التام لله فى المذهب التجريبي الانجليزى. وكان «مل» واثقا فى أن النظرية التجريبية فى المعرفة قد حطمت قوة الاستخدام العقلى الكلاسيكى لله فى مذهب استنباطى ، وفى أنها قادرة تمام القدرة على تقويض أى مطلق ديكالكتيكى • وبالتالى كان الاعتراف باله عاقل خير خاليا من أية مجازفة ، وإن يكن ذلك وفقا لشروط النزعة الاحتمالية ، ومذهب التناهى والأمل الموقوت • والأمر الذى كان «مل» على استعداد لاعادته الى الفلسفة هو الاحتمال الضعيف فى وجود صانع محدود ، وإن يكن خيرا ، مع التحفظ الاضافى بأن هذا الاحتمال قد لا يستطيع بلورة نفسه ، ولكنه مهيا فى نهاية الأمر لأن يحل محله اعتقاد نهائى معين فى الانسانية • ولم يكن البحث عن الله فى فلسفة «مل» عبارة عن لاهوت نظرى طبيعى ، بل كان أداة عملية ، ومرحلة انتقالية الى دين الانسانية الوضعى • ولهذا ، فقد اقترح - عوضا عن النزعة الوظيفية المتلازمة مع المذهبين العقلى والمثالى ، مذهباً وظيفياً فى الألوهية functional theism يمكن أن يخدم أغراض* نمط نفى ووضعى من المذهب التجريبي •

ومن مزايا نظرية الاله المتناهي أنها مكنت «مل» من نقد الطريقة الغامضة التي حمل بها هاملتون ومانسل صفة الحرية الأخلاقية على المطلق . فقد وصفا المطلق بأنه نقطة التلاقى اللامتناهية للصفات والنقائض جميعا ، وأعلنا أن حرية هذا المطلق مختلفة تمام الاختلاف ، ومتناقضة مع فكرتنا التجريبية عن الخير الأخلاقي - ومع ذلك ، فقد لاحظ «مل» أن الأمر قد ينتهي الى أن الله ليس خيرا بأى معنى انساني معروف ، بل قد يشتمل على عناصر مما نعدده شرا . وفي هذه الحالة ينبغي ألا نطلق اسم «الخير» على هذا المطلق بحال من الأحوال ، أو أن نقدم له فرائض العبادة .

وقد حدد «مل» الصعوبة العقلية فى نقطتين : البدء بمطلق مجرد ، بدلا من البدء باله عينى ، والادعاء بأن هذا المطلق لامتناه ، بدلا من أن يكون متناهيا . وقد كان «مل» على وعى حاد بالتضاد بين المطلق الديالكتيكي وبين الله ، غير أن الطريقة الوحيدة التى أشار بها للاحتفاظ بهذا التضاد هو اضعاف طابع التناهي على الله ، واقامة نوع من اتصال الدرجات بين الصفات الالهية ، والصفات الانسانية .

« ليس فى اللغة معان لألفاظ «عادل» و «رحيم» وخير ، الا تلك التى نحملها فيها على اخواننا البشر ، فان لم يكن هذا هو ما نقصده من التعبير بها ، لم يكن ثمة ما يدعو لاستخدام هذه الكلمات . فاذا كنا حين نؤكددها عن الله ، لا نقصد تأكيد هذه الصفات نفسها - مع اختلافها من حيث انها أعظم فى الدرجة - لم يكن لنا الحق فى تأكيدها فلسفيا وأخلاقيا على الإطلاق » (١٠) .

وقد نصف الله بأنه خير ورحيم الى ما لا نهاية ، ولكن هذا يعنى أعلى درجات هاتين الصفتين كما نجدهما فى الانسان .

هذا النزاع حول الخير الأخلاقي يلقي مزيدا من الضوء على دوافع مذهب التناهي عند «مل» . وذلك النوع من القدرة اللامتناهية الذى انتقمه بسبب آثاره المفسدة للأخلاق هو قدرة المطلق اللامتعين الذى يشمل المتناقضات جميعا ، الذى يتصل بالقيم الانسانية اتصالا غامضا . وقد وضع «مل» فى مقابل هذه النظرة المبدأ الظاهرى القائل بأن الله لا يمكن

لأن يعرف « فى ذاته » ، أو فى وجوده الخاص ، بل كما يرتبط باحساساتنا فحسب . ومن ثم ، فإن محمولات الله لا يمكن الا أن تكون خارجيه وذات معنى واحد ، مع قبول اختلاف من حيث الدرجة – على أقصى تقدير – بين الكمالات الانسانية والكمالات الالهية . وهكذا كانت التفرقة التى وصفها «مل» بين الصفات اللامتناهية والصفات المتناهية تفرقة نسبية فحسب ، بل ان صفة الرحمة اللامتناهية لا تعنى أكثر من الدرجة القصوى للكمال الأخلاقى الانسانى داخل عالم لا يمكن أن نعرف على وجه اليقين أن علية الأولى موجودة . ولم يكن «مل» يستطيع دون أى أساس على وتمثيلى لاستدلاله على وجود الله ، أن يضع مكان المطلق اللامتناهى الغامض أى شئ سوى أمل متخيل فى منظم متناه . ولما كان هذا الأمل يستند الى توسع فى الصفات الانسانية ، استنتج «مل» أن مذهب التناهى يجب أن يكون وسيلة انتقالية الى وجهة نظر ونظام اجتماعى يتخذان من الانسان مركزا لهما .

ومهما يكن من أمر ، فمن المنشط – أخلاقيا – خلال المرحلة الانتقالية أن نتمسك بفكرة مؤازرة المبدأ الخير فى الكون ، والاسهام اسهاما حقيقيا فى صراعه من أجل السعادة الانسانية .

« فالموجود الانسانى الفاضل يتخذ فى هذه النظرية (عن اله متناه فى قدرته) شخصية الزميل – الكادح مع الأسى ، والزميل – المناضل فى الصراع العظيم ويتألف واجب الانسان ، وفقا لهذه النظرية ، لا فى العناية بمصالحه الخاصة عن طريق خضوعه للقوة التى لا تقاوم ، ولكن فى الوقوف وقفة المساعد لكائن كامل الاحسان ، وهذا الايمان يبدو أفضل ملازمة لدفع الانسان الى البذل ، من اعتماد غامض غير متمسق على خالق للخير ، يفترض أيضا أنه خالق للمشر » (١١) .

وبهذا المقياس البرجماتى المحض ، يبرر «مل» – فى نهاية التحليل – الاحتفاظ بالأمل المتخيل فى الله ، فهو يعود الناس رسالة العمل مع الآخرين فى سبيل خير الانسانية . فليس للأمل فى اله متناه معنى برجماتى آخر سوى تكريس النفس لاحتياجات البشر ، ومن ثم ، يمكن التمسك به – الى جانب النزعة الوضعية الانسانية حتى تسمح الظروف الاجتماعية باستبعاد

دأية اشارة الى ما وراء الكل الذى يتألف من « الانسان - فى - الكون » .
 و«مل» يتطلع الى تحقيق نبوة «جيثه» عن عصر جديد من الاعتقاد ، عصر
 لا يقوم على مذهب فى الألوهية عن اله متناه ، ولكن على مثل الانسانية الاعلى
 فى خط باطنى تماما من التقدم . وما أن يتبدد الأمل فى الألوهية ، حتى
 يتحول الأمل الوضعى الى اعتقاد ثابت مستقر ومنظم تنظيميا اجتماعيا .

٢ - مذهب الألوهية التعددية عند وليم جيمس

نستطيع أن نتعقب تأثير «مل» العقلى فى تكوين وليم جيمس (١٨٤٢ -
 ١٩١٠) الدينى - بصورة مباشرة - من خلال رسائل هذا الأخير ، ومن قوائم
 مراجعه المطبوعة التى يشير اليها فى مناسباتها . ومع أن وليم جيمس قد
 وجد آراء سلفه المنطقية والسيكلوجية معنة فى النزعتين الذرية والآلية
 فى عصر يؤمن بالتطور ، الا أنه تجاوب تجاوبا متعاطفا مع موقف «مل» من
 المسائل الاخلاقية والدينية . ومع ذلك ، فحتى فى هذا التجاوب ، نجد
 عكسا له دلالة فى زوايا النظر . فبينما كان «مل» يعتقد أن اتجاه التقدم
 الخلاق ينتقل من اعتقاد موقوف فى اله متناه الى الأخلاق ذات النزعة
 الانسانية ، بدأ جيمس بالموقف الأخير ، واتجه تدريجيا نحو الاعتقاد فى الاله
 المتناهى . فلقد اجتذبت أنظاره لأول وهلة الأخلاقية الديوية التى تتسم
 بها النزعة النفعية ، ولكنه انتهى أخيرا الى الاعتراف بمزايا مذهب التناهى .

وقد كان وليم جيمس - بوصفه دارسا للطب والفسولوجيا - نصيرا
 قلعا للموقف للمادى والنفعى (١٢) . وقد دفعه الى اتخاذ هذا الموقف مالمسه
 من قصور فى الحجج الألوهية التى تمسكت بها مدرسة الموقف الطبيعى
 (الفطرة السليمة) الاسكتلندية (وهى التى جددت سيطرتها على الحياة
 الأمريكية حتى ظهور مذهب التطور) ، كما دفعه أيضا الى هذا الموقف ذلك
 المزيج العجيب الذى كان يعتنقه والده من دين سويندنبرج ومن مذهب
 التعالى الأمريكى . وكان شقيقه الأكبر هنرى جيمس يفسر العلاقة بين الله
 والعالم بحيث يتعرض الواقع المتميز للعالم تعرضا شديدا للخطر . فالاشياء
 المتناهية تجليات للقدره الالهية تظهر وتختفى وفقا للمشئة . وقد أدى هذا
 بوليم جيمس الى الخوف من أن تعنى نظرية الخلق أيضا انحلال الاشياء
 المتناهية ، واستبدال التفسير العقلى بالتفسير بأصول سحرية . وكان

التأثير الذى تركه أبوه فى عقله من العمق بحيث انه لم ينظر أبدا الى الله فيما بعد بوصفه العلة الخالقة للكون ، على الرغم من اعترافه ببعض جوانب الطبيعة الالهية والنشاط الالهى . ولم يتخلص قط من التداعى القائم بين القدرة الخالقة والمفهوم الوهمى للكون ، ولهذا كان الاله الذى قبله فى نهاية الأمر فعلا متناهايا غير خلاق .

وجعلته قراءته لبوشنر Büchner وسبنسر متشككا فى أدلة وجود الله القائمة على العلية والتصميم . وكان يرى - مثله فى ذلك مثل دولباك والملحدین الطبيعيين - فى الاندماج العلمى للمادة والقوة دليلا على الاكتفاء الذاتى للعالم ، دليلا يسد الطريق فى وجه أى استدلال قائم على الأشياء المعلولة الحادثة . أما فيما يتعلق بالاهاية بالتصميم ، فقد كان جيمس متأثرا تأثرا عميقا بالموقف الطبيعى الذى اتخذه تشونسى Chauncey Wright (وهو زميل من جامعة هارفارد « بالنادى الميتافيزيقى » الذى نشأت البرجماتية فى أحضانه) ، حين كانت تطيب له الإشارة الى حوادث الطبيعة على أنها أشبه بالطقس الكونى . فالأشياء على المستوى الكونى - أشبه بطقسنا العادى - تنشأ وتندثر باستمرار دون أن تحقق هدفا معروفا بوجه عام . ومن الأضواء التى ألقاها داروين على عوامل المصادفة ، والقدر الضخم من التبديد والتدمير فى المجال البيولوجى ، استنتج جيمس أن الطبيعة ككل لا تكشف عن أية علامة يقينية على تصميم رحيم . ولم يكتسب قط أية ثقة فى استدلال على متميز ، أو فى حجة قائمة على التصميم وتشمل الطبيعة بأسرها ، مع أنه انتهى آخر الأمر الى الاعتقاد بأن المقدار المحدود من التصميم الحير قد ينبىء عن اله محدود ولكنه خير .

ومن الملامح المميزة حقا لوليم جيمس أن المناسبة التى عجلت باعتقاده الالوهى لم تكن حجة ميتافيزيقية أو علمية ، بل أزمة شخصية وأخلاقية . ففى رسالة كاشفة بعث بها الى أوليفر وندل هولز الصغير ، Oliver Wendell Holmes. Jr الذى أصبح فيما بعد عضوا بارزا فى المحكمة العليا الأمريكية - أجمل جيمس الموقف العلمى النابع من الفلسفة الحسية النفعية التى اقتسمها خلال الستينيات من القرن التاسع عشر فى قوله :

« لو أن الله مات ، أو على الأقل لم يكن له دخل في الموضوع ، اذن لانسحب ذلك على كل ما ينتمى الى « العالم الآخر » . ولو كانت السعادة هى خيرنا ، ألا ينبغي لنا حينئذ أن نحاول اثارة ارادة جريئة متحمسة بين الجموع للوصول الى هذه السعادة ؟ ألا نستطيع أن ننزع من الأخلاقيات القديمة واللاهوتيات شعاعا يفيض علينا بشئ من ذلك الطابع المطلق الفخور الذى جعلها مبعجة على ذلك النحو ، بأن ندعو الى نظرية تقول بأن الانسان هو قدر نفسه ، وان كل فرد اله حقيقى لجنسه ، اله تتناسب عظمتة أو ضآلته مع مواهبه والطريقة التى يستخدم بها هذه المواهب ؟ » (١٣) .

• ومع ما تنطوى عليه هذه الفقرة من جسارة نيتشواوية ، الا أن جيمس لم يستطع أن يجد أساسا للحرية الفردية الانسانية داخل السياق الحسى – النفسى . وساقه بحثه عن هذا الأساس الى انتقاد النظرية التجريبية القديمة عن العقل لافاقها فى تفسير الطابع الايجابى الهادف الانتقائى الذى تتسم به حياتنا الذهنية . واختلف عن « مل » والطبيين الأمريكين المتأخرين فى أنه لم يشعر بأية جاذبية تدفعه الى التمسك بالمثل الأعلى فى تقدم اجتماعى يتحكم فيه العلم . فلقد كانت رفاة الأجيال المقبلة تبدو هدفا يكتنفه الغموض بحيث لا تصلح لتقديم التزام محدد فى حاضرتنا الأخلاقى . صحيح أن جيمس قد أصر فى مرحلته الأولى فى تحرره من « مل » والأخلاقية الوضعية – على أن الطبيعة المتناهية للانسانية هى التى تمنعها من مطالبتنا بالحد الأقصى من الفعل الأخلاقى . فلا بد من وجود « مطالب لامتناه » infinite demander لتدعيم اخلاصنا لواجباتنا الأرضية ، وخاصة فى مواجهة الأنانية ، وتثبيط الهمة ، والمأساة (١٤) .

وقد استرد ولیم جیمس اعتقاده الحى فى الله بنفس الطريقة التى استرد بها ثقته فى الحرية الانسانية ، اعنى من خلال فعل ارادى للاعتقاد . ويتشجع شارل رنوفيه Charles Renouvier صاحب النزعة الظاهرية والشخصانية ، اتخذ ولیم جیمس الخطوة الحاسمة لارادة الاعتقاد فى الحرية . وكذلك اتفق مع رنوفيه على أن الأساس الوحيد للمذهب الألوهية هو فعل من أفعال الارادة والاعتقاد . وقد ذكر فى رد قاطع له على استفثاء بعث به ج • ب • برات J. B. Pratt بعد عدة أعوام – أن تسليمه الخاص بالله لا يستند بحال من

الأحوال الى الحجج المبنية على العلة والتصميم ، أو حتى على تجربة شخصية عن الله في اتحاد مباشر أو صوفي ؛ بل قال أن مصدر مذهبه في الألوهية يقوم على احساسه الشخصي بالحاجة الى اله يكون مقويا للعزيمة ، ومعزيا ، ومنشطا للمثل الأخلاقية العليا ، كما يقوم هذا المصدر أيضا على ملاحظته المحترفة لتجارب الآخرين الدينية . ورأى في حاجته الأخلاقية الخاصة الى الله دافعا كافيا لاعتناق الافتراض الألوهي ، كما رأى في شهادة التجربة الدينية درجة حاسمة من التوكيد التجريبي لذلك الافتراض . وحصر اعتقاده الألوهي الخاص في هذا التناول ، تاركا الطرق الأخرى المؤدية الى الله لغيره من الناس الذين يتخذون وجهات نظر أخرى .

وكان من اهتمامات جيمس الرئيسية أن يشرح ارادة الاعتقاد في الله ويدافع عنها ، وأن يثبت أن موضوع هذا الفعل هو اله متناه . وقد أدى به هذا أيضا الى نقد مذهب الواحدية المثالية ، والى رفض أى لاهوت نظرى طبيعى . وهكذا كان مذهبه فى التناهى منسوجا مع الجوانب الأساسية من فلسفته .

(١) الاعتقاد البرجائى فى اله متناه : حين وضع جيمس تسليمه بالله فى مجال الايمان العملى وحده ، لم يكن ينوى فصل هذا التسليم عن أية دعوى نظرية لمعرفة الله فحسب ، بل فصله أيضا عن حصر « مل » للألوهية فى الأمل المتخيل . فقد كان يعتقد أن مهمة الفلسفة عملية مثلما هى نظرية سواء بسواء ، وأن مجال الاعتقاد الاستقرائى ينبغى أن يتسع بحيث يشمل التسليم بالله الذى قصره « مل » على الأمل المتخيل . وليس الاهتمام العملى الخاص بالمسائل النهائية منطقة منعزلة ، ولكنها منطقة مفتوحة لتنظيم نفس منطق الفعل الذى يحكم سائر الأمثلة الأخرى من الاعتقاد الاستقرائى (١٥) .

وعلى الرغم من التضمينات المضللة التى تحتويها « ارادة الاعتقاد » ، وغيرها من الشعارات الشائعة المأخوذة من كتبه ، فإن جيمس لا يميز فعل الايمان الطبيعى عن التاكيد المتهور ، والتمنى الحالم . فنحن نلجأ الى الاعتقاد فى المواقف التى تواجهنا فيها اختيارات حية ، لا نستطيع أن نستقر على أحدهما بالعقل ، ما دام الموضوع يروغ منا تماما ، أو يروغ منا بالإشارة

الى وضعنا الحالى . فاذا كنا لا نستطيع أن نحيط احاطة ادراكية مباشرة بموضوع واقعى وعملى هام ، فاننا نستطيع على الأقل أن نصوغ افتراضا يمكن أن يؤكد الاختبار التجريبي أو ينفيه . والاعتقاد معناه الاستعداد للفعل على أساس افتراض حالة يكون فيها ثمة مجال للشك النظرى ، وينبغى فيها الاختيار بين الافتراضات المختلفة . وينظر جيمس الى وجود الله على أنه فرض مقترح لاعتقاد الفرد العملى ، فى غياب اليقين الموضوعى الكامل للبيئة ، وفى حالة لا يتصل فيها الفرد اتصالا مباشرا صوفيا بالله . ويستلزم الافتراض الألوهى احتمال استبعاد تفسيرات أخرى مثل الاحاد ، والنزعة الاطلاقية ، كما يستلزم أيضا الاستعداد للتصرف - تصرفا لا رجعه فيه - بما يتمشى مع ما يتطلبه الافتراض فيما يتصل بعلاقة الانسان العملية بالله . والاعتقاد فى الله افتراض ناجح ، أو منتج بالمعنى المزدوج ، فهو يثير استجابتنا النشطة فى نفس الوقت الذى يختبر فيه نفسه بفضل نتائجه العملية .

والاختبار البرجمائى هو الاعتبار الحاسم فى نظر جيمس ؛ لأنه هو الذى يميز بين الاختيار المسئول والاختيار اللامسئول . فالمؤمن بالألوهية يسلم بالله ويتصرف طبقا لهذا التسليم ، وذلك كله بسبب ولانه الأول للبحث عن الحقيقة . وهو موقف قد يتمخض فيه رفضه للاعتقاد عن فقدان حقيقة عملية هامة ، أو عن الاخفاق فى الاتيان بهذه الحقيقة الى الوجود . وهو يجازف باعتناق الافتراض الألوهى حتى لا يخوض مجازفه أشد خطرا هى الاخفاق فى توفير الظروف الوحيدة التى يمكن أن يؤكد فيها العقل اللاصوفى حقيقة الله . والتصرف وفقا لهذا الافتراض ليس تصرفا جزائيا اعتباطيا ، ما دامت الوسيلة الوحيدة لوضعه موضع الاختبار تتم من خلال تحليل أفعال المؤمن به . و « الدافع » النفسى والأخلاقى للاعتقاد الألوهى هو ببساطة حاجتنا الانسانية الى حليف قوى فى الكون . أما ذلك الموقف البروميشى من الاكتفاء الذاتى المتحدى ، التشبيه بالموقف الذى أجمله جيمس لهرلز ، والذى جعله برتراند رسل موقفا شعبيا - فانه يخذلنا فى المحسن الطويلة التى يعتمد فيها احتمالنا على الحياة فى وعى بفاعل كونى يتجاوب معنا تجاوبا شخصيا . غير أن « الحجة » المنطقية التى تؤيد الواقع الموضوعى لهذا الحليف ، ناتى من فحص كيفية تصرفنا متمشيا مع اعتقادنا فى اله موجود .

وتطبيقا لمنهجه البرجماتى على هذه القضية ، يفرق جيمس بين معنى فكرة الله وحقيقتها . ذلك أن « معناها » البرجماتى يتألف من النتائج العينية التى تولدها فى وجهة نظر المؤمن الفردى وفى سلوكه . وأوجز تعبير لهذا المعنى هو القول بأن بعض المخاوف قد تلاشت من الآن فصاعدا ، فلم يعد المؤمن بالالوهية يخشى أن يختفى النظام الأخلاقى اختفاء تاما ، أو أن تحتاج الغايات الطيبة فى الحياة الى نصير أكثر فعالية من أنفسنا . » وحين أقول ان « الله موجود » فان كل ما ينطوى عليه هذا القول هو أن أغراضى قد أصبحت موضع عناية عقل بلغ من القدرة حد السيطرة على مسير الكون»(١٦) وفى سبيل تأكيد ما يتسم به مذهب الألوهية البرجماتى من طابع عملى مستقيم ، ذهب جيمس الى أنه قد يكون من اللامبالاة فى عالم يقف على شفا الفناء - أن نغزو أصله وتاريخه الماضى الى الله ، أو الى حركة الجزئيات الفزيائية . والاختيار الذى قد يكون له معنى هو ذلك الاختلاف بين مواجهة مستقبل لا ينطوى الا على امكانية تحديد الطاقة ، ومواجهة الأمل فى نظام أخلاقى أبدي واعتراف شخصى بأفعالنا . ويتألف المعنى المحدد البرجماتى لفكرة الله من هذا الاختلاف عينه .

والواقع أن جيمس بعد أن أمعن النظر فى هذه المسألة ، انتهى الى قبول اختلاف له مغزاه بين الله والمادة ، حتى بالنسبة الى الماضى . وشبه استجابتنا الفردية لكون يخلو من الله بوقفنا من «محبوبة آلية» ، أو «عروس ميكانيكية» . تستطيع أن تستجيب لكل احتياجاتنا العاطفية بوسائل اليكترونية ، ولكن دون أن يصحب ذلك أى اهتمام شخصى حر بحيواتنا الفردية . وأيا كان تركيب المادة الدقيق ، فانها لا تستطيع أن تقدم لنا بديلا كافيا عن الله ، ما دمنا نقوم مناشطنا الظاهرية من أجل الوعى المصاحب لها ، والذى يمكنه أن يعطى تقويما شخصيا لجهودنا الأخلاقية .

أما فيما يتعلق « بحقيقة » فكرة الله ، فينبغى أن نتأكد أيضا عن طريق المجرى البرجماتى العادى للتحقق من صدق القضايا .

« البرجماتية على استعداد لأن تأخذ أى شيء وأن تتبع المنطق أو الحواس، وأن تضع فى حسابها أبسط التجارب وأشدّها التصاقا بالشخصية . وهى تعتد بالتجارب الصوفية اذا تمخضت عن نتائج عملية . ومن الممكن

لن تأخذ الها يعيش فى حومة الواقع الخاص ، اذا بدا ذلك مكانا محتملا
للمعشور عليه • واختبارها الوحيد على الحقيقة المحتملة ، هو ما ينبج فى طريقة
قيادتنا ، وما يلائم كل أنحاء الحياة خبر ملامة ، ويتمشى مع مجموعة متطلبات
التجربة ، دون أن يحذف شيئا • فإذا استطاعت الأفكار اللاهوتية أن تفعل
ذلك ، وإذا أثبتت فكرة الله – بوجه خاص – أنها تفعل ذلك ، فكيف يتأتى
لبرجماتية أن تنكر وجود الله ؟ « (١٧) »

ولا وجود ليقين تام عن الله ناتج عن تحقق مباشر يؤدى بالفرد الى ادراك
حسى للاله – هذا اذا استثنينا الصوفية • ولكن من الممكن أن يوجد تحقق
غير مباشر أو تحقق بالامكان (قابلية التحقق verifiability) ، يعطينا
شيئا من احتمال الوصول الى اعتقاد ألوهى • وفى هذا النوع من التحقق ،
نرى أن الفكرة تؤدى على الأقل فى اتجاه ترابط ادراكى حسى مع الموضوع •
ونحن نستطيع أن نحكم بطريق غير مباشر على حقيقة فكرة الله ، أو اتجاهها
السليم ، بأن نرى ما اذا كانت تمشى دون تناقض مع خبرتنا الماضية ،
ومع القضايا التى تحققنا من صدقها فعلا ، ومع احتياجات الفعل (وهذا
كله مجتمعا – يؤلف « مجموعة متطلبات التجربة ») • اذا استطاع الاعتقاد
فى الله اجتياز هذه الاختبارات ، فانه – على الأرجح – يضعنا على الطريق
الذى يتجه صوب الوفاء للموس باحتياجاتنا الأساسية •

ويستخدم جيمس معيارا برجمائيا ثلانيا لقياس حقيقة الاعتقاد
فى الله (١٨) • أولا : بينة الخبرة الدينية والصوفية تتضمن – رغم ذلك
التنازع المحير حول التفاصيل – لبابا صلبا من الاقتناع المشترك بحقيقة
الحياة الأبدية بوصفها « شيئا أكثر » ... شيئا يوجد ويفعل فعلا له تأثيره
من أجل الأفضل • وحتى هؤلاء الذين لا يتواصلون تواصل مباشر مع الله
(مثل جيمس نفسه) ، يستطيعون على الأقل احترام شهادة الآخرين ،
وأن يلمسوا خضوعهم المشترك لوعى فوق الطبيعة • والاختبار الثانى يقدمه
لنا اتساق مذهب الألوهية مع آرائنا الأخرى عن العالم ، اذ يلاحظ جيمس
أن مذهب الألوهية العملى يتجاوز النظرة العلمية ، ولكنه لا يتناقض معها •
وليست النزعة الطبيعية الملحدة نتيجة منطقية ضرورية لآى تصور علمى ،
ولكنها هى نفسها اختيار عملى ، واعتقاد مضاد فى مقابل مذهب الألوهية •

وأخيرا ، يوصى وليم جيمس باعتناق مذهب الألوهية لما فيه من تنشيط شديد
للارادة الأخلاقية ، وبالتالي فانه أفضل ما يكون لحياتنا النشطة . ومن موقف
الأخلاق التي تستهدف عالما أفضل ، فان جهدنا المستمر لتحويل الواقع
تحويلا أتم ، تسانده فكرة أن لنا نصيرا ، أو وعيا قويا خارقا للطبيعة ،
يعمل معنا لتحقيق نفس النظام الأخلاقي المنشود .

وفد كان جيمس يحاول - حتى هذه النقطة - أن يؤسس الحقيقة المحتملة
لمذهب الألوهية بوجه عام . وفى سبيل الدفاع خصيصا عن فكرة اله متناه ،
فانه يميز الآن بين التحقق بوصفه تحويلا نشطا لنظرة المرء الشخصية ،
وبين التحقق بوصفه الاسهام النشط لحقيقة موضوع الايمان نفسه ولهدفه .
ومع أن جيمس يسلم بأن الاله نفسه لا يمكن أن يستخدم كأداة ، الا أنه
يذهب الى أن النشاط الذى يوحى به الاعتقاد الالوهي يمكن أن يسهم
على نحو ما فى كمال الاله المحدود المتطور (١٩) . وهذا الاكمال للاله عن طريق
اعتقادنا النشط يمكن أن يفهم على أنه العمل على التقدم بالفرس الذى يرمى
اليه الاله فى العالم من خلال ولائنا للمثل الأعلى الأخلاقي الالهى ، أو أن يفهم
بوصفه اثرء للموجود الالهى نفسه . ويقبل جيمس هذين المعنيين لاكمال
الاله من خلال الاعتقاد الانساني فيه . وهو يرى أن من أسباب تقويتنا أخلاقيا
أن نتصور أنفسنا مساعدين للاله أكثر من أن تقتصر على تصور الاله مساعدا
لنا . وهو مثل « مل » فى تصوره لمشاركتنا للاله على أنها مسألة ذات اتجاهين
يمكن أن يكون فيها الفاعلان : الانساني والالهى أحدهما للآخر عوناً متبادلا
لتحقيق امكانيات كل منهما وهدفهما المشترك .

وهكذا يؤدى الأساس البرجماتي لألوهية جيمس الى أن يشتمل على
« الاعتقاد الزائد » overbelief فى أن طبيعة الاله متناهية متطورة .
وكل ما يقتضيه الحد الأدنى من المعنى البرجماتي للاله هو وعى حقيقي عال
على ما هو انساني ، وقوة كونية . ولكن اذا كان مما ينشط الانسان أخلاقيا
أن ينظر الى هذا الاله على أنه محدود القدرة ، مناضل للشر ، وفى حاجة
الى معونتنا فى تطوره الخاص ، فتحة مجال كاف لاضافة أن الاله متناه
ومتطور .

هذه النتيجة مفتوحة للنقد من عدة مواضع . ومنها أن الاستدلال على اله

متناه - حتى فى داخل نظريته من التحقق غير المباشر - يظل موقوتا ، حتى يثبت أنه متسق مع كل الحقائق الخاصة بالعالم وتضمناتها . ويعلم جيمس أن « الاعتقاد الزائد » فى اله متناه متطور لا يتسق بحال مع أى برهان على كمال الاله اللامتناهي ووجوده الفعلى . ومن ثم فانه يسارع الى انكار وجود أى لاهوت طبيعى صحيح أو مذهب نظرى عن الوجود اللامتناهي للاله يمكن أن تتمشى معه معتقداتنا العملية . وكما أن الحد الأدنى من اعتقاده العملى فى الله يفترض أنه لا وجود لأية بيئة نظرية مفحمة عن الوجود الالهى ، فكذلك يفترض اعتقاده الزائد فى اله متناه متطور أنه لا وجود لحقيقه نظرية عن الكمال اللامتناهي الفعلى للاله . وسواء أكانت فكرة اله متناه قابلة للتحقق برجماتيا أو غير قابلة ، فان ذلك يتوقف على صحة تنفيذ جيمس لكل فلسفة نظرية عن الله ، وهذه مسألة سنفحصها على حدة .

ثانيا : بعد أن نفسح مجالا لكل الترخصات الممكنة لتدفق جيمس الشخصى والأسلوبى ، ثمة باق من اللاعقلية لا سبيل الى انكاره ، هو الدافع وراء اعتقاده البرجماتى فى الله ، وان يكن مجرد وصف موقفه بأنه لا عقل لا يعد نقدا فى حد ذاته ، وانما مجرد وصف ٠٠٠ وصف بلغة جيمس نفسها . وأيا كان الأمر ، يستطيع النقد أن يتدخل بحق ، حين يفحص تركيب هذه النزعة اللاعقلية بالنسبة لطريقتنا فى الوصول الى الله . فهذه النزعة ليست قائمة على اعتراف بحدود العقل النظرى ، وجانب القيمة من المعرفة ووظيفة الإرادة المتميزة وتأثيرها ، أو على وجود جانب فردى فياض فى الأشياء يند عن التعبير التصورى الكامل . هذه الملامح جميعا التى يتسم بها الانسان والعالم يمكن التسليم بها دون أن يؤدى ذلك الى النزعة اللاعقلية . غير أن جيمس يفصل بين العقليين العملى والنظرى فيما يتصل بالله ، ولا يرد على نزعة الشك الا بأن يضع فعلا اراديا فى مقابل فعل ارادى آخر . وهو يقيم حقوق الاعتقاد العلمى على اليأس المتشكك فى المسائل النهائية ، وعلى النزعة الارادية ، بدلا من أن يقيمها على الحاجة الى اكمال العقل النظرى . وليست نظريته عن الله دفاعا فى المقام الأول عن استدلالنا الطبيعى غير الصورى على الله ، وعلى تصديقنا العملى به ، بل هى بالاحرى نزعة إيمانية طبيعية ترى فى حاجتنا العملية الطريق الإيجابى الوحيد الى الله ، بمعزل عن كل تجربة دينية أو صوفية . وليس ما يجعل هذه النظرة

شيئا لاعقليا هو احترامها لما تشهد به حياتنا ومعتقداتنا العملية عن الله ،
وانما اصرارها على أن العقل النظري لا وجودى ولا تجريبى صرف ، وبالتالي
فانه عاجز بفطرته عن اعطاء أية معرفة موثوق فيها عن الله .

ثالثا : لم يستخلص جيمس كل النتائج الممكنة من نظريته فى التحقق
العملى غير المباشر . وليس معنى هذا أنه كان جاهلا (كما يزعم بعض
الطبيعيين الأمريكين المتأخرين) بالتفرقة القائمة بين تلك النتائج العملية
التي تحدث فى نفس الوقت مع اعتناق افتراض ناجح أو فعال *Working*
hypothesis (والذى قد يؤكد مع ذلك رأيا آخر من الناحية المنطقية) ،
وبين تلك النتائج التى تلزم منطقيا عن الافتراض المذكور ، وبالتالي تلك
النتائج التى تؤكد صدقه ، والقول بأن التجارب الدينية قد تفسر بطريق
آخر غير طريق الواقع الالهى لا يبرر الاستدلال الضمنى على أن هذه التجارب
« لا يمكن » أن تؤسس على الله . ويقدم جيمس فى نظريته عن الـ « أنا
الكامنة تحت الشعور *subliminal* » والى تفعل بوصفها قوة أجنبية ، وتتحكم
فى الحياة الواعية - يقدم تفسيره الطبيعى الخاص للتجربة الدينية .
وهو لا يعد هذا التفسير دحضا لمذهب الألوهية ، بل تفسيرا صحيحا
- وان يكن ناقصا - لبعض العوامل الداخلة فى الموقف الدينى . وبالإضافة
إلى ذلك أكد جيمس أن النظرة الدينية المفعمة بالأمل شئ لا سبيل
إلى « الوصول إليه » عن طريق افتراض طبيعى (٢٠) . وهذا يشير إلى وعيه
بمشكلة تأييد اللزوم المنطقى المتعين عن موقف عملى معين من افتراض وجود
الله ، وبرغبته فى اثبات أن بعض حالات الوعى ليست حاضرة فحسب ،
ولكنها تشير أيضا إلى حقيقة موضوعها إشارة صادقة .

ومع ذلك ، فان جيمس لم يقدر حق التقدير الجاذبية التى تنطوى عليها
أخلاقية مؤسسة على الأوامر الفنية ، وصادرة عن العلوم الطبيعى ، والمدى
الذى يمكن أن تسمح به أخلاقية طبيعية لأمل دنيوى معين وشعور بالاخاء .
واليوم يجد كثير من الناس - على أسس برجماتية صرفة - أن المنبه الأخلاقى
الصادر عن تطور اجتماعى يحكمه العلم أقوى كثيرا من الاهابة بولائهم لوعى
مناضل ، فائق على الطبيعة . وهذا هو السبب الذى حدا بجون ديوى إلى
أن يخلع اسم « الله » على المثل الأعلى الأول دون أى إحياء خاص باله متناه .

وقد حال غياب أى مذهب نظرى بين جيمس وبين اكمال تحقيقه من صدق افتراضه . فقد أخفق فى اثبات أن تحقيق مثل أخلاقى أعلى معين هو بالضبط تحقيق نظام أخلاقى يقصده الهه ، بغض النظر عن أن هذا الاله يتحسن تحسنا حقيقيا نتيجة للجهود الانسانية التى تستهدف حياة أفضل . وقد يرد جيمس بأن اعتقاده العمل فى ألوهية متناهية مسألة تتعلق بالتزام فردى من جانبه ، وفى هذه الحالة يظل ارتباطها بنا - نحن الآخرين - غامضا .

(٢) نقد مذهب المطلق : ترك الصراع الطويل الذى خاضه جيمس مع المثاليين من أصحاب النزعة المطلقة مثل برادلى ورويس طابعه العميق على فكرته عن الله . ومثل ذلك أنه فى امتناعه عن التسليم بأن العقل النظرى يمنحنا أية وسيلة للوصول الى الله ، كان يضع نصب عينيه الفكرة المثالية للعقل النظرى بوصفه مصدرا لنظريته عن الطبيعة الالهية . وقد نشأ الاتجاه اللاعقل فى مذهب جيمس الألوهى من اقتناعه بأن كل تناول برهانى عقلى للاله ينتهى حتما الى الواحدية المثالية . وهذا مثل آخر على تأثير ذلك النزاع فى فكره ، وأعنى به الطريقة التى ميز بها بين التحديدات فى الاله المتناهى وبين التحديدات فى المطلق المثالى ، فالأول تحده من الخارج ظروف أجنبية لا تستطيع قدرة الاله السيطرة عليها تماما ، على حين أن الثانى هو الذى يحدد داخلها ، وبواسطة قدرته اللامتناهية . صحيح أن جيمس قد أبرز - باصرار يفوق اصرار «مل» - ما بين المطلق الواحدى وبين الله من اختلاف ، سواء نظرنا الى الاله بوصفه متناهى أو لامتناهى . وقد طلب من مستمعيه فى كل من محاضرات هيبيرت Hibbert ولوويل Lowell :

« أن يميزوا فى عناية بين فكرة المطلق وبين فكرة موضوع آخر يمكن أن تختلط به نتيجة للاهمال . هذا الموضوع الآخر هو « اله » العاديين من الناس فى دينهم ، والاله الخالق فى اللاهوت المسيحى الأرثوذكسى . والواحديون وأصحاب مذهب الألوهية هم وحدهم الذين يؤمنون بالمطلق . وأنا أثق بأنكم ترون بما فيه الكفاية أن المطلق لا يشترك فى شئ مع اله مذهب الألوهية الا من حيث علوه على ما هو انسانى » (٢١) .

وأضاف جيمس ملاحظة تاريخية سديدة هي أن «كانت» قد ظل الوهيا، ولا ينبغي أن نعهده نصيرا لمذهب الروح المطلقة . فالمطلق المثالي نسب الى «كانت»، ولكن من حيث أن المثاليين قد حولوا وحدة «كانت» الخاصة بالادراك المتميز apperception الى كل عيني أو الى ذات العالم world-self .

وكان الهدف الخاص لنقد جيمس هو زميله وخصمه جوزياه رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) الذى لم ينقطع مع ذلك وده به ربع قرن من الزمان بجامعة هارفارد. وكان هذا الأخير يريد أن يكيف الجوانب الفردية والارادية للأشياء داخل المثالية المطلقة ، بل أن يجد مكانا فى مذهبه للنظرة البرجماتية الى المعرفة . وكانت حجة رويس الرئيسية هي أن الوصول الناجح للأفكار الى الموضوعات المدركة حسيا يتطلب عقلا مطلقا يستهدف فى نشاط علاقة الفكرة بالموضوع ، ويستوعب الفكرة والموضوع داخل نسقه اللامتناهي من الوعى . وانتهى جيمس بعد صراعه عدة أعوام مع هذا الاستغلال الجريء للمثالية من أجل غايات مثالية - انتهى الى أن قوة التدليل ينبغي أن تتبدد خلال تفسير تاريخي ، ومراجعة إبستمولوجية (معرفية) (٢٢) .

ويرجع جيمس ما تتمتع به المثالية المطلقة من جاذبية - من الناحية التاريخية - الى رد فعل مفهوم ضد تطرفات التجريبية البريطانية الكلاسيكية . وقد أدى تناول الخبرة التحليلي التجريبي عند هيوم الى تفتيت الأفكار المتباينة ، والى نزعة الشك فيما يتعلق بالعلاقات الواقعية ، والى انفصال بين الظواهر الذاتية أو المعنى وبين الواقع الموضوعي . ويبدو أن الطريقة الوحيدة لاسترداد علاقة مثمرة بين الأفكار والموضوعات الواقعية تكون من خلال توريدهما معا داخل عقل مطلق . وهكذا حين كشف رويس عن الحاجة الى أساس كاف فى المطلق للوصول البرجماتي بالأفكار الى الموضوعات المدركة حسيا ، كان يفترض مسبقا مفهوم هيوم عن فكرة ذاتية مغايرة .

غير أن جيمس يشير الآن الى أن تجريبيته المتطرفة تنتقد النقاط الأساسية فى نظرية هيوم عن المعرفة . مبينا أن العلاقات تعطي حقا فى التجربة ، وأن الأفكار تقدم اتجاهاتها الخاصة نحو نهاية إدراكية حسية . وبسبب هذا الإصلاح الإبستمولوجي كان من الممكن أن نرى أن الوظيفة

القصدية (الاحالية) للأنكار، وعملية التحقق داخلتان في التجربة الانسانية المتناهية . وهذا يستبعد الحاجة الى افتراض المطلق الواحدى بوصفه الشرط المعرفى المباشر للتحقق البرجماتى . والوسائط بين الحالة الاصلية للمعنى المثالى وانهاؤها المرضى هى نفسها جزء من تجربتنا المتناهية ، وهى تحول دون الاستيعاب المثالى للمعرفة الانسانية داخل روح مطلقة شاملة . فنحن نستطيع أن نصف عملية المعرفة الانسانية وصفا كاملا دون أن نطلب تدخل المطلق بوصفه ضامنا لاشارتها الموضوعية .

ثم ينتقل جيمس الى الهجوم ، فيلقى نظرة نقدية على دعوى رويس بالابقاء على الفردية والامكان والحرية داخل مثاليته المعدلة . ففي مذكرة خاصة بعث بها الى رويس ثم ضمنها فيما بعد أحد كتبه ، يعلق على الاختلاف البارز بين الطريق الصاعد الى المطلق والطريق الهابط من المطلق الى الأشياء الأخرى . وحين يقوم رويس بصعوره الى المطلق ، فانه يؤكد على عدم قابلية انواع فى جلته للانقسام ، والى استحالة النظر الى أى حد بمعزل عن جميع علاقاته بالكون كله ، وضرورة الانطواء المشترك للحقائق جميعا فى نسق مغلّ ، يطلق عليه جيمس « الكون المتكتل » The block-universe . ومن هذا المنظور ، لا مكان لتكامل الموجودات الفردى ، أو للعلاقات العرضية أو للحرية . فهذه الخصائص لا تلوح فى الأفق الا حين يتخلى الإنسان عن العقل المطلق ، ويبدأ فى التحرك هابطا منه ثانية الى المجال المتناهى . غير أن العالم الذى يبدأ منه البرهان المطلق ليس هو نفس العالم الذى ينهى به الحركة المنطقية على سبيل الترخّص . . لأنه اذا كان عالم الموجودات العرضية الفردية هو نقطة البداية ، فانه لن يؤدى مطلقا الى المطلق ، ومن ثم ، فهناك فجوة منطقية عميقة فى رؤية رويس للعالم المتناهى ، وهذه الفجوة تشير الى أنه لا مندوحة عن التضحية اما بالمطلق ، واما بالموجود العرضى . وما دام جيمس لا يجد فى طبيعة المعرفة الانسانية أو فى العلاقات القابلة للملاحظة سببا للتخلى عن تكامل الأشياء المتناهية ، فانه ينتهى الى أن الروح المطلقة هى التى ينبغى التضحية بها .

ونتيجة لهذا النزاع ، استطاع جيمس أن يوضح لنفسه الاختلافات الرئيسية بين الله والمطلق . الله يحترم الفردية والوجود الذاتى للذوات

المتناهية ، على حين لا يسمح لها المطلق بواقع آخر غير واقع الموضوعات .
غير أننا نعاني تجربة كوننا ذواتا ، ولنا منظورنا الخاص . ووجودنا شيء
آخر غير وجود « موضوع » أيا كان الشمول الذى يتميز به وعيه الكونى .
ولو أننا كنا نقاطا موضوعية داخل النسق التضمينى للعقل المطلق ، اذن
لما استطعنا أن نفكر وأن نفعل الا كما يحدد لنا هذا العقل . وهذه النتيجة
تجعل البحث والاختبار الحر أمرين لا سبيل الى تفسيرهما ، وتحول الشر
الى انسجام ناشز . وسواء نظرنا الى الاله بوصفه متناهيا أو لامتناهيا ،
فانه الكائن الذى خلقنا لنعيش ووجودنا الخاص ، وأن نتعثر فى طريقنا الى
كشف أصيلة فى المعرفة ، وأن نعاني الشر بوصفه غواية خائنة ، وتمزقا
حقيقيا فى النظام ، وأن نمارس الحرية بوصفها مسئولية شخصية لا مجرد
مباراة دياكتيكية .

وحين يوجز جيمس المعنى التجريبي للاله فى مصطلح أكثر تخصصا ،
يقرر أن الاله يمثل استبدالا « للشكل الجزئى » each-form لكون
متعدد يتألف من ذوات فردية كثيرة « بالشكل الكلى » all-form
لعقل مطلق ومراحله الموضوعية (٢٣) . ولكن هل ينطبق « الشكل - الكلى »
على الله نفسه على نحو يشارك فيه الكائن الالهى بطريقة ما فى تناهينا
وتغيرنا ؟ ويرد جيمس بالإيجاب على هذا السؤال ، لأنه يعتقد أن الأمر
لو لم يكن كذلك ، اذن لوضع « الشكل - الكلى » للواحدة المطلقة من
جديد بوصفه مبدءا ضروريا . وهو مسوق نتيجة لذلك الى أن يرفض صراحة
الأساس العقلى لقبول الله اللامتناهى الذى يعده توفيقا مستحيلا بين « الشكل
- الجزئى » و « الشكل - الكلى » للوجود .

(٣) نقد اللاهوت الفلسفى : يظهر فى كتاب «صنوف الخبرة الدينية»
(١٩٠٢) فصل عن اللاهوت الفلسفى يبدو أنه قد وضع فى غير موضعه
بين التقادير النفسية الغريبة نوعا ما التى يزخر بها ذلك الكتاب (٢٤) .
ولكن سرعان ما يتضح ارتباطها الاستراتيجى حين ينفخ جيمس فى الوصف
النفسانى من أجل تدعيم نظرة فلسفية معينة . وليس غرضه هو أن يثبت
أن الجوهر المشترك للتجربة الدينية يقدم تحققا لافتراض فحسب ، بل

ليثبت أيضا أن هذا النمط من البينة هو «وحده» (إلى جانب احتياجات المرء الأخلاقية الشخصية) الذى يساند افتراض وجود الله . ومن ثم فإنه يدس الفصل الخاص باللاهوت الفلسفى كاختبار سلبي لنزعة الايمانية ، وكوسيلة لازالة أية أسس نظرية لتحدى الاعتقاد الزائد overbelief ، فى اله متناه متطور .

والخطوة الأولى هى وضع اسفين بين النزعة الألوهية عند غمار الناس ، وبين هذه النزعة عند اللاهوتيين . ويوجد جيمس بين المركز الدينى للوحى اليهودى المسيحى ، والتجربة الصوفية ، ومذهب الألوهية المألوف وبين تصوره الخاص لاله متناه ، يقبله على أساس الايمان الطبيعى والشعور الدينى وحدهما . ومن الممكن أن يكون ثمة وصف عقلى لمذهب الألوهية الدينى ، وهذا هو مجال جيمس نفسه . غير أن الموقف الدينى يرفض كل مجهود لاعطائه أساسا برهانيا عقليا ، وهذه هى الدعوى التى يدعيها اللاهوت الطبيعى الاسكلائى . وبالتالى فإن هذا اللاهوت يعزل نفسه عن أى اتصال حيوى بالحياة الدينية ، ويسعى لوضع مذهب عن الله عن طريق مصادر العقل المنطقى وحده . وهو يتقدم بطريقة أولية a priori صرف لبناء مذهب مغلق من القضايا يضمن نفسه بنفسه عن الله ، وهو يفعل ذلك فى ازدراء تام للحقيقة المحتملة ، وللإستدلال غير الصورى informal والافتناع الشخصى ، ومشاعر القلب الدينية . (ومن السخرية أن جيمس يستشهد هاهنا بفقرة من الكاردينال نيومان كوثيقة على هذا المفهوم البشع لفلسفة عن الله) . ويضيف جيمس أن هذا التناول للاله يؤدى حتما الى الواحدة المثالية ، بحيث يصبح الاسكلائيون هم المولدون السريون للمطلق الحديث .

ولتحديد ما اذا كان اللاهوت الطبيعى الاسكلائى مفحما من الناحية المنطقية ، يقترح جيمس اختبارا تجريبيا بسيطا : « ينبغى على اللاهوت المؤسس على العقل الخالص أن يقنع الناس جميعا » (٢٥) . ولكن لما كان ذلك أبعد ما يكون عن الواقع الفعلى ، كان على اللاهوت الطبيعى أن يسحب دعواه بأنه علم برهانى متميز . فهو ليس فى الواقع أكثر من نتاج جانبى للمعاطفة الدينية التى يقوم بالتعبير عن اقتناعاتها وتفسيرها . ولا تقنع حجج اللاهوت الطبيعى الا أولئك الذين يملكون الايمان الدينى فعلا .

ولكنها تترك الآخرين فاترين دون أدنى تأثر ، ومن ثم لا وجود لمعيار نظري مستقل نستطيع أن نحكم به على الاعتقاد الطبيعي في اله متناه .

واتباعا لنظام ترتيب الموضوعات في كتب الاسكلائيين المستعملة على نطاق واسع في القرن التاسع عشر ، مثل مؤلفات ستوكل Stöckl وبودر Boedder ، يتصدى جيمس أولا لوجود الله ، ثم لصفاته الميتافيزيقية والأخلاقية . ومع أنه يتقدم بالاعتراضات التي صاغها في شبابه ضد الأدلة المعتادة المبنية على العلية والتصميم ، الا أنه يؤكد على نيته في الامتناع عن أى تحليل مفصل . وبدلا من أن يقوم بأى فحص جزئى للاستدلالات ، فانه يضىء روحا جديدا على الملاحظة الشائعة من أن معظم المفكرين منذ «كانت» قد رفضوا تلك الأدلة . وهو يستخدم هذه الملاحظة على أنها بيئة حاسمة على أن الأدلة التقليدية تفشل في اجتياز اختبار كونها مقنعة للجميع ، حتى بالنسبة للمثقفين المدربين . ولا حاجة الى الدخول نى تفاصيل هذه الأدلة لأن نتائجها البرجماتية التي تؤيد دعواها في أنها أعمال للعقل الخالص مكثفية بذاتها ، كما أنها تنتزع تصديق كل انسان .

وحين ينتقل جيمس الى الحديث عن طبيعة الله ، يتساءل عما اذا كان اللاهوت الفلسفى يستطيع استنباط صفات الله الأخرى من قيويميته aseity أو من استقلاله عن طريق استخدام المنطق وحده . وأكثر من ذلك أساسية بالنسبة له ، هل هذه الصفات ذات معنى على الاطلاق وفقا للاختبار البرجماتي ، وهو أنها تحدث اختلافا ملحوظا فى سلوكنا ؟ وفى حالات بعض الصفات الميتافيزيقية مثل وجود الله الفعلى الخالص وبساطته وضرورته ولاماديته ، ولاتناهيته ، وحبه لذاته ، يعترف جيمس بأنها لا تؤثر أى تأثير محدد فى مواقفنا العملية . ويستوى لدينا ان كانت صادقة أو كاذبة ، وبالتالي فانها تخلو من المعنى من وجهة النظر البرجماتية . وهذا الحظ كله فى اللاهوت الطبيعي يترك انطباعا لدى جيمس بأنه جمع آلى للنوع المادحة . والتي تنفصل تمام الانفصال عن اهتماماتنا الحيوية .

وعلى خلاف الصفات الميتافيزيقية ، تتمتع كمالات الله الأخلاقية : كالقداسة والحيرية والقدرة والمعرفة بدلالة تجريبية محددة ، فما له معنى بالنسبة لموقفنا العملى أن يكون ثمة شخص قادر رحيم يؤاخر أهدافنا

الأخلاقية، غير أن هذه الصفات لا تتم البرهنة عليها عن طريق أى استنباط منطقي من صفة تمتاز على سائر الصفات . وهى تستمد قدرتها على انتزاع تصديقنا من تجربتنا عن الله ، أو من اعترافنا بحاجة أخلاقية الى اله هذه هى صفاته . وهكذا يجرد جيمس مضمون اللاهوت الطبيعي ذي المعنى من أساسه النظرى ودلالته ، ليضعه داخل منطقة الاعتقاد الطبيعي ، والاحتياج الأخلاقي والتجربة الدينية . ومن هنا ، لم يكن فى حاجة الى تنظيم أفكاره عن الله ببراهين اللاهوت الطبيعي المدرسى المزعومة ، بأكثر من حاجته الى أن يفعل ذلك بمنطق الواحدة المطلقة .

من الواضح أن لاهوتا طبيعيا مبنيا وفقا للخطوط التى يصفها جيمس لن يكون أكثر من شئ محنت ، مبتوت الصلة بينايعه الإنسانية ، وعاجز عن إثبات دعاواه . وينقد جيمس نقدا صحيا ، لأنه يبين كيف كانت مراجع الاسكلايين الخاصة بهذا الموضوع متأثرة بالتيار العقلاني في الفكر الحديث، وكيف كانت بعيدة كل البعد عن فلسفة واقعية عن الله . ومهما يكن من أمر ، ينبغي لنا في ملاحظتنا لهذه المخالفة الأخيرة ، أن نلاحظ أيضا الأساس الضيق الذى يقيم عليه جيمس فحصه لهذه المسألة . فالمراجع التى استخدمها ليست ممثلة بأى حال من الأحوال للمفهوم الواقعي لدراسة فلسفية عن الله ، ومن ثم فإنها لا تبرر النتيجة التى وصل اليها من أنه لا أساس لأى نوع من أنواع المذاهب النظرية الفلسفية عن الله .

ولا يدعى التناول الواقعي - على نقيض الفكرة العقلانية والفكرة المطلقة عن لاهوت نظرى - أنه يقدم لنا المعرفة الطبيعية الصحيحة الوحيدة عن الله . ولكنه - بدلا من ذلك - يميز فى عناية بين معرفة الله المكتسبة من خلال البرهان النظرى ، وبين المعرفة المكتسبة عن طريق الاستدلال الالاستورى للعقل ، بمعزل عن الطريقة الفلسفية فى التفكير . ولا يقصد بالبرهان النظرى أن يحل محل الطرق الأخرى لاكتساب المعرفة المؤدية الى الله . ولكنه يهدف الى اشباع اهتمامنا بالحصول على معرفة عن الله يتم اثباتها اثباتا محكما ، وامتلاكها امتلاكا نقديا . ولكي ينخرط الفرد فى البحث الفلسفي عن الله لا يطلب منه أن يجرد نفسه من طرقه الالاستورية للوصول الى الله ، أو أن يظهر عقله من كل الأسس المحتملة ، والاهتمامات العملية ،

والميل الوجدانية • ولكن يطلب منه أن يصبح واعيا وعيا فكريا بها ، ثم ان يقوم انواع البيئة الممكنة فى ضوء قوانين البرهان الوجودى . وبحصوله على نوع فلسفى من المعرفة بالله ، لا يستبعد ولا ينكر الطرق الطبيعية الأخرى لمعرفته ولا ينكرها ، ولكنه يضيف ببساطة كمال المعرفة المؤسسة على البرهان •

وقد استدل جيمس نتيجة لما يتسم به اللاهوت الطبيعى من طابع نظرى ، أن من واجب هذا اللاهوت استخدام العقل المكتفى بذاته ، والوصول الى نتائج عن طريق الاستنباط ، وارغام كل عقل على التصديق الفعلى بمنهجه • هذه هى الشروط المألوفة للمفهوم العقلانى عن العقل النظرى ، ولكنها لا تفيد بوصفها مقومات لدراسة فلسفية عن الله تتطور فى اتجاه المذهب الواقعى • وهذا المذهب الأخير يستخدم العقل - لا فى حالته الحالصة المكتفية بذاتها - وانما فى حالته الانسانية الفعلية ، وهو يعمل الى جانب الحواس فى تفسير التجربة • وهذا التفسير - فضلا عن ذلك - يزيد على كونه وصفا لتراكيب أعطيت من قبل فى التجربة ، وهو أيضا استدلال لاستنباطى بعدى مؤسس على المضامين التى تزودنا بها الأشياء موضع التجربة عن مصادرها العلية • وكان جيمس نفسه يقدر بعض التقدير حاجة الفلسفة الى التحرك فيما وراء التحليل الوضعى للاستدلال العلى حين قال : « ان الإدراك الحسى قد أعطانا فكرة ايجابية عن الفاعل العلى • • ألا يمكن أن يحتوى سيار flux التجربة الحسية نفسه على عقلانية تجاهلناها بحيث أصبح العلاج الحقيقى هو أن نهول اليها عاندين بصورة أكثر ذكاء » (٢٦) • والفلسفة الواقعية النظرية عن الله ترد على هذا السؤال بالإيجاب ، ومن ثم فانها تحتفظ دائما بمنهج الاستدلال العلى من «عقلانية» ومن مضامين قابلة للبرهنة من الأشياء الخاضعة للتجربة •

وهذا الطابع النظرى لمثل ذلك التناول للاله ، لا يتطلب انفصاله عن المعطيات العملية والوجدانية بأكثر مما يتطلب انفصاله عن التجربة الحسية • وصاحب مذهب الألوهية الفلسفى - اذا نظرنا اليه نظرة نفسانية - يتلقى فى أغلب الأحيان المنشط الأسمى ، والتشجيع المتواصل ، والإشارات الدالة من المعنى العملى وقيمة الله فى حياته • هذا التأثير لا يحطم

الصفة النظرية للبحث نفسه ، لأنه حتى البينة التي يقدمها توجه الفرد العلي والوجداني نحو الله أو بعيدا عنه ، ينبغي أن توضع موضع الفحص النقدي من وجهة نظر ارتباطها بتفسير على نهائي لواقع متناه . وأيا كان أصل المعطيات ، فإن صحتها بالنسبة لدراسة نظرية عن الله تحددها القواعد المشتركة لاستدلال وجودي - على . فضلا عن ذلك ، فإن دلالتها الدقيقة هنا تتحدد بالهدف النظري من المعرفة بالاله من أجل الحصول على قضايا صادقة تتعلق به . وهذا الهدف لا يعني أن مثل هذه المعرفة عن الله لا يمكن أن تكون لها نتائج عملية ، أو أنها معادية لتلك الاعتبارات . والواقع أن ما تثبته الفلسفة النظرية الخاصة بالله عن العلية الخلاقة ، وعن الحرية وعن عناية الله ، تزودنا بأساس واقعي للالتزام الأخلاقي ، وللدلالة الرئيسية لله في تفكير الانسان العلي وأفعاله .

وليس من مهمة التصور الواقعي للفلسفة عن الله أن تدعى أن كل انسان مرغم من تلقاء نفسه على اعطاء تصديق مؤسس تأسيسا فلسفيا للبرهان الفلسفي على وجود الله . فهذا البرهان مقنع للجميع ، بمعنى أن بينته ومنهجه وعملياته الاستدلالية متاحة للفحص العام ، وليست مقصورة باطنيا على أية منطقة خاصة غير قابلة للتوصيل . غير أن فحص المعطيات من أجل دلالتها الوجودية العلية ، وإدراك الطبيعة الصورية لمنهج الاستدلال العلي، وإجراء التدليل الفعلي، كل هذه عمليات صعبة وموغة في التخصص، وتفترض مقلما تكوينا ذهنيا رفيعا . أما خارج هذا التكوين - فإن الذهن الفردي لا يملك الوسائل المطلوبة لتابعة التدليل وتقويمه ، بوصفه برهانا فلسفيا .

ولكن ، ليس معنى هذا أن هؤلاء المدرسين فلسفيا هم وحدهم الذين يستطيعون اكتساب معرفة موثوق بها عن الله . فنحن جميعا نشترك في أساس للدراك العادي للأشياء الموجودة ، والعلاقات العلية . وهكذا يستطيع الناس أن يقوموا بتدليل لاصوري على وجود الله ، وبذلك يحصلون على معرفة حقيقية عنه ، حتى ولو كانت مثل هذه المعرفة من طراز البرهان الفلسفي . وبسبب وجود هذا الأساس المشترك في التجربة الانسانية ، فإن الاستدلال اللاصوري والبرهان الفلسفي يرتبط كل منهما بالآخر

بوصفهما وسيلتين متميزتين للحصول على نفس الحقيقة عن وجود الله .
فلا حاجة بكل انسان أن يصبح فيلسوفا لكي يصل الى هذه الحقيقة ، ومع
ذلك ، فليس كل انسان مهيا للقيام بالاستدلال الفلسفى على الله . ولأن
معظم الناس الذين يعلمون أن الله موجود لا يثقون بالبرهان الفلسفى - هذه
الحقيقة لا تجعل ذلك البرهان مجرد تجسيد لفظى للاعتقاد الدينى .

وينصب اهتمام جيمس الرئيسى على الخلاف بين الفلاسفة المدرسين .
فثمة اختلاف ملحوظ - على أى حال - بين معالجته لنزاعه مع رويس حول
الواحدة المطلقة ، وعلاجه للنزاع بين الألوهيين العقلانيين والكانتيين حول
الأدلة على وجود الله . ففى الحالة الأولى يسارع الى الاعتراف بأهمية المؤثرات
التاريخية فى تفسير قبول مذهب ما أو رفضه ، كما يسارع الى استخدام
التوضيح التاريخى كوسيلة لاكتساب التصديق على مذهبه الخاص فى
الألوهية المتناهية . ومهما يكن من أمر ، فإن جيمس يلغى كل الاعتبارات
التاريخية ، فيما يتعلق بالرفض « بعد - الكانتى » للأدلة العقلية على وجود
الله ، ثم يقدم تحليلا تجريديا خالصا ، وينتهى الى نتيجة غير مبررة . وهذا
الاستخدام لمعيار مزدوج يطمس حقيقة أنه فى حالة وجود الله ، وكذلك فى
أى قضية أخرى ، يكون تصديق الفيلسوف المدرب أو رفضه وظينة عينية
تتأثر تأثرا عميقا بالطريقة التاريخية الجزئية التى تعرض بها البيئة عليه .

ولا يمكن أن ينتزع التصديق بالاستدلالات فى فلسفة عن الله من
فيلسوف ما ، « بغض النظر » عن الكيفية التى ينظر بها الى طبيعة المعرنة
الانسانية بوجه عام ، والى مشكلة الدليل الألوهى ، وارتباط البيئة
الوجودية - العلية المقدمة لتأييده . وأية دعوى للقدرة على اقناع الجميع
تتجاهل السياق التاريخى العينى الذى يعمل فى داخله أى فعل من أفعال
التصديق المؤسسة فلسفيا - دعوى واهمة . اذ لا بد من استخدام التحليل
التاريخى استخداما يتذرع بالصبر ، حتى لفهم مقصد نقد « كانت » ، والمعانى
العديدة التى قبل بها المفكرون اللاحقون اعتراضاته . والطبيعة الخاصة
للأدلة العقلانية على وجود الله ، واسهام التحديد التجريبى للمعرفة ، ومعنى
البرهان الوجودى فى نظر « كانت » ولاحقيه من الفلاسفة - هذه العوامل
جميعا تنتمى - بحق - الى أية مناقشة جدية لهذا الموضوع . وينطوى اخفاق

حجج فولف فى اقناع «كانت» ومن تلاه من الفلاسفة على كثير من العوامل المعقدة التى يتحكم فيها التاريخ ، بحيث لا تسمح لجيمس الا بأن يشير الى تلك الحقيقة ، الى أن يستنتج مباشرة أنه لا يمكن أن توجد أية استدلالات برهانية فيما يتعلق بالله . وهذه الحجج غير مقبولة أيضا للعقل الواقعى الذى يذهب مع ذلك الى أن النقاط الحاسمة فى النقد الكانتى لا تؤثر فى أى مذهب عن الله يقوم على أسس وجودية .

وثمة مثل آخر على التأثير المجدب الناجم عن الاستغناء عن التحليل التاريخى ، هذا المثل نجده فى معالجة جيمس للصفات الالهية ، فهو يقبل التفرقة - كما يجدها - بين صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية دون أن يبحث فى الأصل الخاص لهذه التفرقة . وقد كان استخدام القرن الثامن عشر لهذه التفرقة مصادرة على المطلوب لكلمات الله «الميتافيزيقية» بحيث أنها لا تؤثر أى تأثير فى حياتنا الأخلاقية ، وبوصفها مشتقة بطريقة استنباطية رياضية تماما من صفة الهية متميزة . وقد اعتنقت بعض مؤلفات القرن التاسع عشر المدرسية هذه التفرقة دون نقد مثلما اعتنقت المفهوم المناظر لادلة وجود الله . وإن نظرية عن الصفات الالهية لا تحكمها فى كل لحظة الحقيقة البعيدة عن وجود الله ومبرراته ودراسة تمثلية - عليه عن الأشياء المتناهية . مثل هذه النظرية من المحتم أن تصبح عقيمة فلسفيا ، وخالية من الدلالة انسانية . غير أن جيمس لم يدرك أن هناك تصويبات فلسفية محددة لهذا التناول للكلمات الالهية ، وأن هذه التصويبات يمكن أن تعمل داخل دراسة ميتافيزيقية عن الله ، لا عن طريق انكار مثل هذه المعرفة .

ولسوء الحظ ، لم يدرس جيمس صنوف اللاهوت الفلسفى دراسة تفصيلية تتذرع بالصبر مثلما فعل فى دراسته لصنوف التجربة الدينية . فقد كان متلهفا على تحرير أفكاره الخاصة عن الألوهية المتناهية من سيطرة أى مذهب نظرى عن الله الى درجة أنه تعجل باتخاذ مراجع مدرسية قليلة نموذجاً لكل أنواع اللاهوت الطبيعى . بيد أن نقده النشط لما وجده فى تلك المصادر أثار مشكلات لا يمكن أن يوجد حلها الا بالقيام برحلة تاريخية طويلة خلال المراحل المتعددة من التناولات الفلسفية الحديثة للاله .

(٤) مذهب تعددى فى شمول الألوهية : فى واحد من مؤلفاته الأخيرة

بعنوان : « عالم متكثر » (١٩٠٩) يبدو أن جيمس يعكس كثيرا من مواقفه المقررة السابقة . فقد قسم الفلسفات الروحية الى مذهب الألوهية الأقل صميمية ، (أو الثنائي الذى يتألف من اله خالق لامتناه ، ومن العالم) ، والمذهب الأكثر حميمية أو مذهب شمول الألوهية ، ثم يلجأ الى تقسيم مذهب شمول الألوهية تقسيما فرعيا الى نوعين من نزعة المطلق الواحدة ، ومذهبه الخاص فى التناهى المتعدد . pluralistic finitism . وعلى أساس هذا التقسيم ينتقد مذهب الوهية الاله اللامتناهى ، لأنه مفرط فى الثنائية ، على حين أنه كان قد اتهمه من قبل بأنه نزعة اطلاقية واحدة . ويخفف الآن جيمس من حملته على مذهب المطلق الواحدى بما يكفى لادراجه - الى جانب موقفه الخاص - داخل الفئة المشتركة من مذهب شمول الألوهية .

ومع ذلك ، فإن هذا العكس للأوضاع ليس مفاجئا أو متناقضا كما قد يبدو لأول وهلة . فقد كان يتحفظ دائما فى هجماته على نزعة الاطلاقية الواحدة التى يعتنقها رويس وبرادلى بأن يذكر أنه يعارض نزعتهما من حيث انها تتظاهر بأنها برهان مرغم ضرورى من الناحية المنطقية . وقد عقد جيمس تحالفا موقوتا مع مذهب للألوهية يجعل الاله - خالقا ، لكى يحطم هذا الزعم ، ولكن ما ان تمكن من زحزحته بصورة يرضاها ، حتى أضحي أكثر حفاوة بمذهب المطلق ، وأقل ترجيحيا بمذهب فى الألوهية يؤمن باله خالق لامتناه . وفى رسالة له الى بوردن باون Borden Bowne (الذى كان مؤيدا للمذهب فى الألوهية يؤمن باله خالق - على أساس شخصى) ، ذكر جيمس أن فلسفته ألوهية ، ولكنها ليست كذلك بصورة جوهرية . وأشد سماتها أساسية هى أنها « تعددية متناهية » تؤكد على التناهى والكثرة فى الموجودات . ومع أن احتياجات جيمس الأخلاقية الخاصة ، وشهادة الأرواح المتدنية قد أقنعتة بوجود قدرة رحيمة فائقة على ما هو انسانى ، الا أنه رفض النظر الى الاله بوصفه لامتناهيا أو كاملا كمالا فريدا ، لأن هذا قد يحدث صدعا فى الكون ، وقد يهدد حقيقة كثير من الأشياء المتناهية فى التجربة اليومية .

ومع أنه كان يعارض استعادة مذهب المطلق الواحدى بوصفه مذهبا مبرهنا عليه ، الا أنه كان معجبا بما يسرى فيه من احساس بوحدة الأشياء جميعا وتشابهاها . وبعد أن رفض الكلية الصورية الواحدة القائمة على

الشكل الكلي all-form للوجود ، اعترف بهوية للمضمون لمادى بين مذهب التعدد ومذهب المطلق . ووسم هذه الهوية المادية بأنها اقتناع مذهب شمول الألوهية بأن الواقع يتألف على نحو ما من جوهر روحي واحد ، أو نوع من الوجود . وأحس جيمس - بعد أن توغل الى ذلك المدى - بأنه مجتذب بقوة نحو نزعة ج . ت . فشنر G. T. Fechner النفسانية الشاملة ، بل حتى صوب ألوهية متعددة تؤمن بقوى كثيرة فى الكون عالية على الانسان . بيد أن ما من رحلة من هذه الرحلات الخيالية قد أرضاه رضى تاما ، لأنه كان يرى أن مشكلة المحافظة على تكامل الأشياء المتناهية موجود بنفس الحدة فى مذهب غامض لشمول الألوهية ، وجوده فى دياكتيك مذهب رويس المطلق - الأشد صرامة وصورية .

وقد صارع جيمس مشكلة الواحد والكثير القديمة طيلة حياته ، ولكنه لم يستطع أن يوفق توفيقا كاملا قط بين نزعته التعددية وبين مذهب الألوهية الذى يؤمن باله خالق أو بين مذهب المطلق . والصعوبة هى أنه علق القضية كلها ضد مذهب للمطلق ملزم منطقيا على اثبات أننا لسنا أجزاء صورية مكونة لذات كلية . وللوصول الى هذه النتيجة لم يجعل « كوننا لسنا جزءا من » معادلة لكوننا « لسنا معلولين أو مشتقين من » . وهكذا يبدو له حينئذ أن النظرة الألوهية بأن الله هو العلة الأولى للامتناهيية وخالق الأشياء ، يبدو له أن هذا بوصفه نتيجة منطقية يستتبع التسليم بأن الأشياء المتناهية أجزاء كيانية entitative للذات الكونية . ولم يكن جيمس ليكتشف طريقا لتفادى النتيجة الأخيرة الا بانكار عليية الله الخالقة ، والا بوضعه داخل بيئة محددة مؤلفة من قوى معادية .

وكانت الصعوبة التى واجهها هى أنه حين تخلى عن المعالجة التاريخية والميتافيزيقية لمشكلة الله ، لم تبق لديه وسيلة للتمييز بين المطلق وبين الله ، الا باضفاء طابع التناهى على الاله . وأخفق فى استخلاص الدلالة الكاملة لاستبدال ألوهية قائمة على العلية بواحدية دياكتيكية . فقد كان ينبغى أن يقوم بهذا الاستبدال مثالون مطلقون ، لأن علاقة العلة والمعلول لاتعادل ، ولا ترد الى علاقة الكل بالأجزاء . ولأن جيمس قد نبذ كل فلسفة نظرية عن الله والتاريخ الفلسفى لمشكلة الله ، لم يستطع أن يوفق بين نزعته التعددية

المتناهية ، وبين الله بوصفه علة لامتناهية . ونتيجة لهذا الاخفاق ، كان مرغما على تصنيف مذهبه فى التناهى المتعدد على أنه شكل من أشكال مذهب شمول الألوهية ، على أمل أن التفرقة الهشة بين صورة النسيج الكونى ومضمونه كقيلة بالابقاء على التعبيرات المتناهية التى يعتز بها فوق كل شئ آخر (٢٨) . ومن موقف جيمس الشامل كان ذلك خليقا بأن يكون حلا غير شاف ، لأنه تجاهل التماسك الوثيق بين مذهب للألوهية قائم على العلية ، وبين ما أطلق عليه هو نفسه اسم تعددية الأشكال الفردية ، أو الموجودات الفعلية المتناهية .

٣ - إله هوايتهد ذو القطبين Bipolar

لقيت النظريات الخاصة باله متناه متطور من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين ، ومن هؤلاء ماكس شيلر Max Scheler وصمويل الكسندر Samuel Alexander وإي . س . برايتمان E. S. Brightman وتشارلز هارتشورن Charles Hartshorne (٢٩) . ولكن مما لا شك فيه أن أحدث عرض لمذهب التناهى وأكثرها تماسكا وقوة هو العرض الذى قام به ألفرد نورث هوايتهد Alfred North Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧) وهو الذى يدرجه كجزء متكامل من فلسفته النظرية ، أو من الكسمولوجيا (علم الكون) . وباستخدامه منهج التعميم الوصفى ، يضع خطة عامة أو نسقا من الأفكار لتفسير كل عنصر من عناصر التجربة . ومن وصف واقعة عينية كاملة أو من بناء الكيانات الفعلية ، يستخلص بعض السمات الضرورية التى ينبغى أن تكون حاضرة فى كل واقعة فعلية . وبسبب هذا التطبيق العام لتلك المقولات ، كانت الفلسفة النظرية، أو الكسمولوجيا ، هى الميتافيزيقا الحقيقية الوحيدة أيضا . فاذا كان من الممكن أن يفهم الإله فى أى مكان من الفلسفة ، فينبغى أن يكون ذلك داخل هذه الميتافيزيقا الكسمولوجية .

ويطلب هوايتهد - كغيره من كبار العقلانيين فى القرن السابع عشر (الذى وصفه ذات مرة بأنه « عصر العبقرية ») - نظرية عن الله لكى يفهم الطبيعة فهما أكمل . « ان اعضاء الطابع الدنيوى secularization على

مفهوم وظائف الاله فى العالم مطلب أشد إلحاحا من مطالب الفكر مثله مثل
اضفاء الطابع الدنيوى على عناصر التجربة «الأخرى» (٣٠) . وهو يعنى باضفاء
الطابع الدنيوى على مفهوم الله أن يكون الضامن الأولى لاية قضايا فلسفية
عن الله موجودا فى ارتباطه بالبناء العام للكيانات الفعلية (الواقعية) ولبادئ
التجربة ، وفى تضمنه فيها . وهذا تناول وظيفى بحث للاله ، ذلك لأن
وظيفته بوصفها عاملا متضمنا فى العالم هى التى تجعله موضوعا للفلسفة ،
وقابلا للمعرفة على حد سواء . ولا يرى هوايتهد سببا معقولا لقصر دراسة
الله على الفلسفة الأخلاقية - على طريقة « كانت » ، ما دام يجد استخداما
لللاله فى تفسيره النظرى للطبيعة . ودون الخط من شأن ما تتمخض عنه
التجربة الدينية والأخلاقية لللاله ، فانه يدافع أيضا عن معالجة نظرية لللاله
ضد هجوم وليم جيمس ، غير أن معرفة الله نظريا تعنى فى نظر هوايتهد
معرفته من أجل فهم الطبيعة فى نسق كسمولوجى .

ويود هوايتهد فى تخطيطه لمسير نظريته عن الله ، أن يتجنب ثلاثة مواقف
متطرفة : النزعة الباطنية اللاشخصية عن الطبيعة ، وشمول الألوهية
الواحدية ، وما يسميه « بمفهوم الساميين لللاله » (٣١) . وهو يدرج تحت
هذه العبارة الأخيرة اله العهد القديم ، واله اللاهوت المسيحى والفقه
الإسلامى (بوصفهما متميزين عن دين المسيح والقدّيس يوحنا) .
ويصف هوايتهد هذا الموقف بأنه نزعة متعالية متطرفة ، تترك الاله خارج
كل عقلانية ميتافيزيقية ، وبالتالي لا تثبت وجوده الا عن طريق الدليل
الوجودى (الأنطولوجى) وحده . واله الساميين لا يمكن تعجيله ، لأنه ليس
مثلا على شئ أكثر أساسية فى الوجود ، ولا يقف فى علاقة اعتماد متبادل
مع الكيانات الفعلية الأخرى فى العالم . ويجمع هوايتهد المبدأ العقلانى
للسبب الكافى بمبدأ النسبية ، بحيث ينبغى أن يكون الهه مثلا على مجموعة
عامة من المبادئ ، كما ينبغى أن ينخرط فى العالم عن طريق الاعتماد المتبادل
مع سائر الكيانات الأخرى . وهو يأخذ علو الهه الساميين بمعنى أن الاله
لا يرتبط ارتباطا حقيقيا بالكون . وينتهى من هذا الى أن الطريقة الوحيدة
لإثبات الوجود الفعلى لهذا الاله المتعالى تتأتى من خلال الدليل الوجودى .
ومن ثم فانه يرفض العقيدة بأن الله هو العلة الأولى الخالقة للعالم . فاله
هوايتهد لا يخلق العالم ، ولكنه ينقذه بتقديم مثل عليا مقنعة . وهذا الموقف

أقرب الى الصانع الأفلاطوني والمحرك الأول عند أرسطو ، وسورة التطور الحيوى منه الى « الخالق » فى التراث المسيحى .

ويذهب هوايتهد الى أن نفس الشروط المطلوبة لاقامة دليل تجريبي على وجود الله ، تتطلب أيضا أن يكون تعاليه نسبيا خالصا ، ومؤسسا على طريقة خاصة لتضمينه داخل الكون .

« لا يستطيع أى دليل يبدأ بالنظر الى طبيعة العالم الفعلى أن يرتفع فوق الوجود الفعلى لهذا العالم . كل ما يستطيعه هو أن يكتشف جميع العوامل الموجودة فى العالم كما نخبره ، أو بعبارة أخرى ، قد يكتشف هذا الدليل الها باطنا ، لا الها متعاليا تماما . ومن الممكن التعبير عن هذه الصعوبة على النحو التالى : نستطيع أن نجد - بالنظر الى العالم - جميع العوامل التى يتطلبها الموقف الميتافيزيقى فى جملته ، ولكننا لا نستطيع أن نكتشف أى شئ لا يتضمنه هذا المجموع للواقع الفعلى ، ويكون فى الوقت نفسه مفسرا له » (٣٢) .

وفى هذا النص تستخدم عبارة العالم و « مجموع الواقع الفعلى » على أنهما مترادفتان ، غير أن لب المشكلة هو : هل ينبغى أن تؤخذ كلمة « العالم » أساسا بمعنى أضيق ، لا يستوعب الا الكيانات الفعلية الخاضعة للتجربة ، أو بمعنى أوسع ، يشمل كل ما هو فعلى ؟ فإذا كان العالم الفعلى هو المجموع الكامل للواقع الفعلى ، كان الاله الفعلى بحكم تعريفه متضمنا على « نحو ما » فى العالم . غير أن الصعوبة التى يواجهها هوايتهد حين يريد البدء بهذا المعنى الأوسع هى أنها لا تحدد الطريقة التى ينتمى بها الاله الى العالم ، كل ما تفعله هو أنها تقرر أنه موجود فعلى كسائر الموجودات . هذا الاستخدام لا يستبعد خالقا متعاليا ، لأنه من الممكن القول ان هذا الخالق يؤلف وحدة عليية للنظام ، أو موقفا ميتافيزيقيا شاملا ، مع الأشياء المخلوقة . فضلا عن ذلك ، فان الوحدة التى تكونها علاقة العلية الخالقة تسمح بدليل بعدى مستمد من الأشياء الفعلية للتجربة . ومن الممكن أن تؤدى نقطة البداية فى الأشياء الفعلية للتجربة الى الوجود الفعلى لتلك الأشياء فحسب ، وهى أشياء متضمنة وداخلية فى العالم على نحو ما ، غير أن طريقة الاستيعاب أو التضمين قد تتحول الى طريقة الانتاج العلى الأولى للأشياء المتناهية بواسطة

خالق - متعال - محايت . وهذه قضية لا يمكن أن تحسم من البداية ،
وبالتالى ، لا يمكن تحديد العلاقة الدقيقة بين الله والعالم بمجرد قبول المرء
لنقطة البداية البعيدة للدليل ، وللمعنى الأوسع لمجموع الواقع الفعلى .

وقد طفت ملاحظة هوايتهد الشهيرة بأن الفلسفة الأوروبية سلسلة
من الهوامش على أفلاطون ، طفت هذه الملاحظة على وصفه لأرسطو - الذى
لا يقل عن ذلك براعة بأنه أعظم ميتافيزيقي ، وآخر دارس نزيه لمسألة
الله (٣٣) . فمع أن هوايتهد يرفض الكسمولوجيا الأرسطية ، وميتافيزيقا
الجوهر ، الا أنه معجب بمنهج فيلسوف اسطاغيرا ومشكلته الرئيسية فى
تناوله للاله . فالمنهج هو البدء بعالم التجربة ، والامتناع عن تأكيد أى شىء
عن الله لا يتطلبه الطابع لعالم للأشياء الفعلية . والمشكلة البذرية فى دراسة
الله هى البحث عن تفسير لصيرورة الأشياء ، والتدبير المنظم للكون .
ومع أن هوايتهد يدرج فكرتنا عن الله ضمن الأفكار المشتقة فى مذهبه ،
الا أن هذا الطابع الاشتقاقي نفسه علامة واضحة على أن الوجود الفعلى للاله
شىء نصل اليه بوصفه مطلوبا بواسطة بناء الأشياء الفعلية فى تجربتنا .

وبين أشد تحليلات العالم الفعلى الزمانى ، تعميما - وجود هذه العوامل
الكلية الثلاثة - على الأقل : الإبداعية creativity والمناسبات الفردية
الزمانية أو الكيانات الفعلية (الواقعية) فى مرحلة التكوين ، والموضوعات
الأبدية (٣٤) . وعلى الرغم من أن هوايتهد يرفض فكرة الخلق الالهى من
العدم ، الا أنه يستبقى عبارة «الإبداعية» لتدل على الاتجاه الى الصيرورة ،
والى كون الذات علة نفسها فيما تتخذ من قرارات ، وعلى ترتيب الموضوعات،
ثم الفناء . فالإبداعية هى ما يكون به العالم الفعلى انتقلا الى الجدة ، وتقدما
مستمرا صوب أشكال جديدة للوجود . غير أن الإبداعية ليست هى نفسها
كيانا ، ومن ثم ، فانها تحتفظ بأقدامها فى الواقع من خلال الموجودات
الفعلية التى تجسدها . وهذه الموجودات هى الكيانات الفعلية أو المناسبات
الزمانية التى تسلك فيها الإبداعية سبلها المحددة الى الصيرورة . ولما كان
هوايتهد يرفض أية نظرية عن الجوهر بوصفه صفة ، فانه يحدد الكيان
وعمليته من كل الوجوه . فالكيان الفعلى ينسب الماضى الى نفسه ، ويحقق
شكله الذاتى الجزئى الخاص فى الشعور والتقويم ، ليفنى فى نهاية الأمر ،

ويصبح معطى موضوعيا لكيان مقبل آخر . والضرورة مسألة منظمة ، وليست مجالا للفوضى . والكيان الجزئى شئ متعين فى بنائه ، ويستبعد كل ضروب التحقق الأخرى . وهو يأتى الى الوجود ويفنى فى علاقة منظمة مع الكيانات الزمانية الأخرى ، وهكذا يؤلف عالما . ولتعليل الطابع المتعين العلاقى المنظم للواقع الزمانى ، لابد من وجود الموضوعات الأبدية . وهذه الموضوعات الأبدية ليست مثلا سرية ، ولكنها الامكانات الواقعية ، والنماذج المحددة ، والعلاقات المتعية للتداخل inclusion والتخارج exclusion ، ودرجات الارتباط والأهمية والقيمة التى تعرض لنا فى عالم التجربة . فهى كيانات بالقوة لا بالفعل .

والانشغال الرئيسى لمجموعة معينة من الكيانات الفعلية هو أن تدمج الإبداعية والموضوعات الأبدية فى بعض الطرق القيمة والمثمرة من الصيرورة الفردية ، التى قد يمكنها فيما بعد أن تؤدى الى تحقيقات فعلية أكمل . وبالإضافة الى المقومات الميتافيزيقية الثلاثة التى أشرنا اليها ، يتطلب الموقف الميتافيزيقى أيضا الحضور النشط لكيان لازمانى ، ولكنه فعلى ، هو الله . فالإبداعية ليست بنفسها كيانا ، ولا تستطيع أن تفسر مسالك الصيرورة الفعلية التى تشمل العالم . والموضوعات الأبدية كيانات ، ولكنها كيانات بالقوة ، وبالتالى ليس لها وجود فعلى ، أو فعالية عليّة . وهى لا تستطيع أن تطفو - من أى مكان - على سطح العالم الفعلى ، اذ تتطلب أساسا فعليا ، يكون باطنا فى العملية الزمانية كلها ، ومع ذلك فهو متميز عنها . ولكى نجعل مجال الامكانات أو الموضوعات الأبدية مرتبطا بأكمله فى كل مناسبة زمانية خاصة ، ينبغى أن يكون الأساس الفعلى للموضوعات الأبدية لازمانيا هو نفسه . والله هو هذا الكيان الفعلى اللازمانى الذى « يستوعب » prehends ، أو يربط نفسه ربطا نشطا - بالموضوعات الأبدية على نحو يجعلها مؤسسة فى الوجود الفعلى ، ومناحة للتقدم الخلاق المكيانات الزمانية جميعا ، ويحقق اندماجها الفعلى فى نظام الطبيعة .

ويطلق هوايتهد على الله اسم « مبدأ التحديد والتعين والارتباط » ؛ أما بوصفه مبدأ التحديد ، فانه يواجه الامكانات الأبدية فى علاقتها بالوحدة . بحيث يستطيع الكيان الزمانى الجزئى أن يشكل نوعه المتعين من الوجود .

ووظيفة التحديد الالهي تمكن الحادث الزماني الفردي أن يكون من هذا النوع بدلا من ذلك ، وأن يكتسب علاقة تداخل وتخرج محددة ، وبذلك يتخذ شخصيته الخاصة به داخل الكون . والله هو أيضا مبدأ التعين ، لأنه يسهم في نمو أو تعين الكيان الزماني . وفي هذه الوظيفة ، يقدم التعين التصوري الأصلي والهدف من الوجود الفعلي العيني ، وعلى هذا النحو يمكنه من النمو وفقا لوجوده الذاتي الخاص ، ووفقا لتقويمه ، وغرضه . فضلا عن ذلك ، فإن الله يوحد الموضوعات الأبدية ويرتبها وفق علاقتها بهدفه النهائي الخاص . هذه العملية تضع نظاما للارتباط والقيمة بين الصور الأبدية ، وبذلك تسمح للكيانات الزمانية بأن تقوم باختيار حكيم مثمر لمسار فعلها في المستقبل . والله بوصفه مبدأ للارتباط هو المصدر الفعال لمعايير القيمة والتقدم المثالية .

« تربط التجربة الانسانية نفسها صراحة بمعيار خرجي . وعلى هذا النحو يفهم الكون على أنه مشتمل على مصدر للمثل . والوجه الفعال لهذا المصدر هو الله بوصفه باطنا في التجربة الحاضرة . ومعنى الأهمية التاريخية هو حدس الكون بوصفه عملية باقية دائما وأبدا ، لا تخفت في وحدة مثلها الربوبية . وهكذا ، ثمة ارتباط جوهري بين الاله والعملية التاريخية » (٣٥) .

وعلى الرغم من أن الله لا يخلق الموضوعات الأبدية ، ولا يصنع موضوعات جديدة ، الا أنه يتيح للفاعلين الزمانيين طرفا جديدة للجمع بينها وتحقيقها في الممارسة المقبلة . والتاريخ خلاق وهام وحافل بالأمل بسبب الامكانيات المثالية التي يتيحها الله للكيانات الفعلية .

ويستند استدلال هوايتهد على الله الى نظرية الموضوعات الأبدية بصورة رئيسية . فهي تعطى وضعا حقيقيا بوصفها كيانات بالقوة ، متميزة عن الاشياء الزمانية ، وذلك لأن هوايتهد يرفض الجوهر ويوحد بين الشيء الزماني وتطوره . ومع أنه يشير اشارة نقدية الى رأى أرسطو في الجوهر ، الا أن النظرية الوحيدة التي يأخذها مأخذ الجد هي المفهوم الديكارتي للجوهر من حيث انه الشيء الوحيد الذي يوجد على نحو لا يحتاج معه لوجوده - الى شيء آخر . ويخشى هوايتهد أن يحطم تعدد مثل هذه الجواهر

وحدة الكون ، وأن يحول دون أية تفسيرات عقلية ، اللهم الا بالرجوع الى النزعة الواحدية . ومن ثم فانه ينظر الى النموذج البنائي العام للشيء الزماني بوصفه امكانا موضوعيا يتخذ أساسه في وجود الله الفعلي للزماني . ورغم نفوره من التقسيمات الثنائية للطبيعة ، الا أنه يستبقى تقسيما ثنائيا عقيما بين الكيان الزماني أو العملية الزمانية ، وبين النوع العام من البناء الذي تنطوي عليه . فلو أنه سلم بأن الجانب العام قائم على الطبيعة الجوهرية للكيانات الزمانية ، وبأنه يخرج الى الوجود من خلال نشاط الفكر الانساني ، اذن لما استطاع أن يجري استدلالا مباشرا على الله من مجرد الحاجة الى أساس فعلي أبدي للموضوعات الأبدية .

وترتكز نظرية هوايتهد عن الطبيعة أو الطبائع الالهية على مفهومه للمنهج الميتافيزيقي . وهو حين يعد هذا المنهج واحدا من مناهج التعميم الوصفي ، فانه يعنى حرفيا أنه بحث عن الملامح المولدة generic ، والمقولات التي يجب أن تنتمي الى الكيانات الفعلية جميعا . ولما كانت ميتافيزيقا هوايتهد عبارة عن كسمولوجيا ، فانه ملتزم بالبحث عن الخصائص الشاملة المولدة generic ذات الاتجاه الواحد ، الموجودة في كل مكان . وعلى المنهج الوصفي المقول الخالص أن ينظر الى الوجود الفعلي على أنه ذو اتجاه واحد ، وأن يتناول الاله على أنه مثل على الوحدة المولدة لمبادئ الوجود الفعلي . فالاله مجرد حالة اختبار للطابع الكلي الذي تتسم به المبادئ الميتافيزيقية مفهومة على هذا النحو . » فلا ينبغي تناول الاله على أنه استثناء من كل المبادئ الميتافيزيقية ، ولهذا فهو يستحضر لانقاذها من الانهيار ، بل هو نموذجها الرئيسي ، (٣٦) . ولو لم يكن الاله نموذجا لنفس الطبيعة التي نوجدنا في الكيانات الزمانية ، لما وثق هوايتهد في أن تحليله لهذه الكيانات عبارة عن وصف نهائي للوقائع العينية ، أو للملامح الأساسية المولدة . وهذا الموقف يشابه الدور الوظيفي للاله في المذهب العقلي الكلاسيكي تشابها وثيقا .

ويعتقد هوايتهد - بعد أن يلجأ الى التعميم من الاستبطان والى تحليله للموضوعات الفزيائية والحوادث - أن كل كيان فعلي يتألف من قطب مادي (جسمي) وقطب عقلي . ومن القطب الأول تنشأ الاستيعابات prehensions الجسمية أو المشاعر الجسمية ، وبهذه المشاعر يربط الكيان الفعلي نفسه

ربطاً نشطاً بالكيانات الفعلية الأخرى . وبالقطب العقلي يستوعب الكيان
الفعلى تصورياً ، ويشعر بالموضوعات الأبدية كلها فى وحدتها وارتباطها
مرتبة على درجات بهدفه الذاتى الخاص . ولا حاجة بمثل هذه الاستيعابات
الذهنية أو التصورية الى النشاط الواعى ، لأن الوعى لا ينبثق الا من مقارنة
بين الشعور الفزيائى للفعلية الميئية وبين شكل عام ، أو موضوع أبدى .

ونتقل هذه القطبية الثنائية - الآن - انتقالاً مباشراً الى الله . وفيه
يسمى القطب العقلى طبيعته الأولية أو الأصلية primordial nature ،
وقطبه الجسمى طبيعته اللاحقة consequent nature . ويميز هويتهم
طبيعة ثالثة فى الله ، هى طبيعته الذاتية superjective (*) لكى تتجاوب
مع ميل الكيانات الفعلية الأخرى لأن تجعل نفسها متاحة بوصفها معطيات
موضوعية فى شخصية فاعلى المستقبل . فإذا أخذت الطبائع الثلاث معا :
الأولية واللاحقة الذاتية ، فانها تؤلف الاله بوصفه كيانا فعليا يعمل داخل
الكون . ولكن ، لما كان ما قيل عن الطبيعة الذاتية قليلا جدا ، فان نظرية
هويتهم الأساسية تدور حول القطبية الثنائية للطبيعتين الأولية (الأصلية)
واللاحقة .

ووظائف الاله التى تؤدى الى الدليل على وجوده الفعلى ما هى الا وجوه
لطبيعته الأولية أو لقطبه العقلى . وهذه الطبيعة هى وحدة من المشاعر
التصورية الخالصة ، تتخذ من الموضوعات الأبدية معطيات لها . فهى تنظم ،
وترتب الموضوعات الأبدية فى درجات ، وتكيفها ، لكى تصل الى الرضا
الجمالى التام عن هدف الاله الذاتى الخاص ، ولكى نجعلها ميسرة للكيانات
الزمانية . ومع أن الله كامل ، أو لامتناه ، فى استيعابه التصورى ، الا أنه
فى طبيعته الأولية خاضع لتصور ثنائى فى وجوده الفعلى . أولا فان « مشاعره

(*) يستخدم هويتهم كلمة superjective بدلا من كلمة subjective
للدلالة على الذاتية . اذ لما كانت هذه الكلمة الأخيرة تتألف من مقطعين
هما : sub و jective لتعنى ما تحت ، أو ما وراء ، بمعنى أن العالم
ينبثق عن الذات (المذهب المثالى) ، ولما كان هويتهم ضد النزعة المثالية ،
فانه قد استبدل بكلمة subjective كلمة superjective ليشير الى أن
الذات هى المنبثقة عن العالم ، لا العكس ، فهى ما فوق super لا ما تحت
sub .

[المترجم]

تقتصر على كونها تصورية ، ومن ثم فانها تفتقر الى اكتمال الوجود العقلي ،
وثانيا ، فان المشاعر التصورية ، بمعزل عن التكامل المعقد مع المشاعر
الفزيائية ، خالية من الوعي في صورتها الذاتية ، (٣٧) . ولما كانت معطيات
القطب العقلي موضوعات أبدية وليست وجودات فعلية أخرى ، فان هذا
القطب لا يملك الا استيعابات تصورية وتنقصه المشاعر الفزيائية . ويبقى
الاله - في طبيعته الاولى - لا شخصيا ، ولا شاعرا . وهذه النتيجة
يقتضيها - عند هوايتهد تعريف الوعي ، على الرغم من أن كثيرا من ألوان
النشاط المخصصة للطبيعة الالهية الاولى قد يبدو أنها تقتضى نوعا من الحياة
الواعية في أى سياق آخر غير هذا المذهب .

وتأتى المشاعر الجسمية والوعي الى الاله عن طريق عمليات الطبيعة
« اللاحقة » أو القطب الجسمى - فحسب . والاله ، من هذه الناحية - متناه
وفي طور التكوين . فهو يتلقى باستمرار - من خلال استيعاباته الجسمية
معطيات موضوعية جديدة من الموجودات الفعلية الزمانية التي تؤثر الآن فيه .
ويوجد الاله باستمرار في طبيعته اللاحقة ، الى جانب الموجودات الفعلية
الأخرى التي في طور التكوين . ومن هذه الموجودات ينتقى المواد ويقوم
بتحويلها من أجل مشاعره الفزيائية وفقا لمواجهته الأبدية الخاصة لنظام
خمسجسم للكون ، يكمن فيه رضاه الاستطقي .

يتضح الآن معنى انقاذ الله للعالم ، دون أن يكون قد خلقه من العدم .
« والمناسبات الزمانية تتلاشى ، ولكنها وهى تفعل ذلك ، تقدم المعطيات لانتقاء
الاله الاستيعابى ، وللاندراج في طبيعته اللاحقة . وهكذا تحقق الكيانات
الفانية خلودا موضوعيا ، أو على الأقل تصبح الجوانب التي تحولت الى
الطبيعة الالهية اللاحقة ، خالدة . وأيا كان ما يتلقاه الاله من الموجودات
الفعلية الأخرى ، فانه لا يتلاشى أبدا في الماضي ، وانما يحيا في حاضر حي
حياة مستمرة دائما وأبدا . وأخيرا ، ثمة مجهود متجدد يبذله الاله لاقتسام
تجربته المتطورة الخاصة مع المناسبات الزمانية . ومن خلال طبيعته الذاتية
superjective ، يعود الى صب أعماق جديدة من الدلالة في العالم ،
بحيث يمكن الكيانات الفعلية من اكتساب وجه جديد من الرؤية المثالية
لمواجهة مستقبلها . وهذه المرحلة الأخيرة من الوظائف الالهية يرمز اليها

من الناحية الدينية بالعناية الالهية ، والحب ، وعذاب الاله المشترك مع البشر .

ومن الممكن توجيه عدة انتقادات محددة لهذه النظرية الخاصة بالطبيعة الالهية . ذلك أن هويته لا يلتزم من وجهة نظر الاتساق الداخلي - التزاما صارما ببرنامجه الذي لا يستثنى فيه الله من حيث المبادئ الميتافيزيقية (٣٨). ومع أنه يدخل الطوائع الثلاث في الله - تمشيا مع برنامجه - الا أن وصفه الفعلي لهذه الطوائع يؤدي الى اختلافات حادة بين الله والكيانات الزمانية . فالله وحده (في طبيعته الأولية) يمتلك الموضوعات الأبدية في قبضته تمام الامتلاك ، وهو وحده (في طبيعته اللاحقة) الذي يستطيع أن يستوعب المعطيات الموضوعية دون أن يسمح لها بالتلاشي في ماض معين ، وهو وحده (في طبيعته الذاتية superjective) الذي يستطيع أن يجعل تجربته في متناول الكيانات الفعلية الأخرى دون أن يفنى هو نفسه . ومن ثم فانه الكيان الفعلي الوحيد الذي ليس مناسبة زمانية تحقق الخلود الموضوعي بوصفها عنصرا مكونا في شيء آخر سواها . والله نسيج وحده من حيث ان استيعاباته التصورية ليست معتمدة بحال من الأحوال على المشاعر الجسمية . وعلى الرغم من أن هناك صيرورة في طبيعته اللاحقة ، الا أن هذه الطبيعة ليست زمانية ، بل تحولا للزمان .

ولما لم تكن هذه الاستثناءات المقبولة شيئا سطحيًا ، بل جوهرية لنظريته عن الطبيعة الالهية ، فانها تشير الى انقطاع جزئي في مبادئ هويته النظرية وهذه الانحرافات divergences لا يمكن تفسيرها في بساطة ببدا النسبية ، اذ أنها لا تقتضي وجود التكييفات المتبادلة فحسب ، بل الإشكال المتعارضة تعارضا جذريا للوجود الفعلي . والواقع أن تضال هويته للتوفيق بين الزمان والأبدية يعوقه من الداخل منهج يسمح بالوصف المقولي ولا يسمح بالاستدلال العلي . ومن ثم فانه لا يستطيع أن يتجنب اضافة بعض الملامح المتناهية على الاله الأبدى ، وبالتالي قبول بعض الاستثناءات .

والسبب وراء قدرة هويته على ملاحظة معظم هذه المتقابلات بين الاله والكيانات الفعلية الأخرى ، دون تعديل دعواه بأن هناك نوعا مولدا واحدا

من الوجود - سبب هذا هو استخدامه لاستعارة « القطب » ، بيد أن لهذه الاستعارة - كغيرها من الاستعارات - حدودا داخلية ، ولا يمكن أن تمتد الى الكائنات جميعا دون أن تفقد دلالتها المتعينة . ولابد أن تخضع الاستعارات - وعلى الأخص في دراسة ميتافيزيقية عن الله لاختبارات صارمة من الحمل السلبى والتمثيلى . ولا وجود لتدليل استعارى يكون برهانيا محكما ، ويرغمنا على استنتاج أن القطبين الجسمى والعقلى موجودان حتما في الاله بوصفه كيانا فعليا .

ويخفق هوايتهد - فضلا عن ذلك - في ملاحظة أن نظرية القطبين قابلة للنقد ، لا من وجهة نظر تنحيز الى جانب دون جانب أو من وجهة نظر راحدية القطب monopolar فحسب ، بل من وجهة نظر تناول لاقطبى nonpolar متعمد للاله . وقد احتج جون ديوى ذات مرة على منهج تفسير الطبيعة برمتها خلال استقطاب خارجى extrapolation لوصف استنباطى للقطبين الجسمى والعقلى فى الانسان . وعملية هوايتهد فى بناء تفسيره للتركيب الانسانى على نموذج يصلح لجميع الكيانات الفعلية غير مضمونة فى دراسته للاله ، مثلما هى غير مضمونة فى دراسة الطبيعة . وفى عالم من العلل المتماثلة ، لا تحتاج صحة وصف المرء للأشياء المتناهية الى الاعتماد على حقن كل عناصرها فى الطبيعة الانسانية . ومادام التناول اللاقطبى للاله لا يحتاج الى افتراض أن الاستقطاب ، أو أى سمة مولدة أخرى للأشياء المتناهية - ينبغى أن تكون موجودة بصورة شاملة كلية بين الكائنات جميعا ، فان من الممكن أن تبدأ من التحليل العلى للكيانات المتناهية ، ومع ذلك يمكن أن تستنتج الوجود الفعلى للامتناهى للاله .

وثمة ملاحظة أخيرة تتعلق بنوع الاتحاد الذى يمكن أن يقوم بين الانسان واله هوايتهد (٣٩) . وهذه مسألة هامة بالنسبة لهوايتهد نفسه ، اذ ينتقد أرسطو لأنه لم يقدم لنا الها صالحا للأغراض الدينية ، ولأنه (أى هوايتهد) ينظر الى تطبيق هذه النظرية على المجال الدينى بوصفه واحدا من اختياراتها التى لا غنى عنها . والحق أن طبيعة الله الاولى للشخصية اللاشاعرة ، الناقصة فى وجودها الفعلى ، لا توفر التربة التى يمكن أن تقوم عليها رابطة دينية بين الله والانسان . أما فيما يتعلق بالطبيعة الالهية اللاحقة ،

فانها تشتمل على معطيات مأخوذة من الكيانات الفعلية التي تلاشت واستحالت شيئا موضوعيا بالنسبة لها . والشروط اللازمة لمثل هذا الاستيعاب لاتسمح بقيام علاقة بين الله والشخص الانساني الحى . وحتى الشخص الانسانى الكامل ليس هو الذى يصبح خالدا فى الله ، وانما تلك الجوانب المختارة التى يمكن أن تتسامى فى التجربة الالهية الجمالية هى وحدها التى تصبح خالدة . والتواصل والتسامى transmutation علاقتان غير متماثلتين . ولعل أصلح المواضع للالتقاء الشخصى بين الله والانسان هو ما يتم فى حدود طبيعة الاله الذاتية . ويتحدث هوaitهد حديثا شديد التأثير عن الاهتمام المحب الذى يضمرة الرفيق الالهى ، والمشارك فى العذاب cosufferer . ومهما يكن من أمر ، فمن الصعب ، فى المصطلح المذهبى - أن نرى كيف يجعل بحث الاله عن رضا الجمالى الخاص - كيف يجعله هذا البحث خيرا . ويستخدم هوaitهد لغة «التجسد» ولكن دون التسليم بخالق باطن - متعال ، أو بنظرية الاله - الانسان . ونظرية القطبين تتراخى عند النقطة التى يمكن أن يوضع فيها السؤال عما اذا كان الاله خيرا وشخصيا ، ومربط بالانسان ارتباطا شخصيا ، أم لا .

ويبدو أن هناك دافعين رئيسيين وراء حركة مذهب التناهى ، بغض النظر عن التأثير الذى أحدثته الفلسفات السابقة : النزعة الطبيعية والنزعة الانسانية . فالنزعة الطبيعية ترى أن نظرية الله ينبغى أن تتفق مع مانعرفه عن عالم تجربتنا . فلقد كانت الرسالة الواضحة التى حملتها العلوم المختلفة خلال القرن الماضى هى أن الطبيعة خاضعة للتطور على مستويات مختلفة وإيقاعات متعددة . وهذا معناه فى نظر فلاسفة التناهى أن الطابع الكلى الذى يتسم به التغير المستمر ينبغى أن يوضع طيلة مدة الأشياء الواقعية ومداه . ولا وجود لحلق من العدم ، ببداية أولى للزمان ، كما لا يمكن استثناء الاله من سيطرة الصيرورة الكلية . وكان مل وجيمس وهوaitهد متفقين على انكار أن الاله هو العلة الخالقة للعالم بمعنى محدد : قد يكون منظمها ومربتها ، ولكنه لايعطيها فعلا وجوديا ولايعطيها سائر مبادئ الوجود الأخرى . واتفقا أيضا على وجود شئ من التغير والصراع يعتمل فى الطبيعة الالهية ، وأن كان هذا التركيز على هذه العملية فى الاله قد أصبح أكثر صراحة عند جيمس وهوaitهد ، اللذين لا يعدان مفهوم الاله شيئا موقوتا .

وقد تركز الانشغال الانساني والاخلاقي المؤديان الى مذهب التناهي حول مشكلة الالم والشر . وكان مجرد ذكر وجود الشر - بالنسبة لـ «مل» وجيمس - يبدو حجة قوية بما فيه الكفاية ضد القدرة الالهية الشاملة . ويعد هويته هذا الموقف مسرفا في إثبات السهولة ، ولكنه يعترف بأن الشر يشهد على الأقل بمعامل التطور في طبيعة الاله اللاحقة ، وإلى حرصه الذاتي على الانتصار التدريجي لهدفه المثالي . وثمة دافع انساني آخر هو استخدام معيار برجماتي لتحديد ما اذا كان الله متناهيًا ومتطورًا أم لا . وهنا أيضا يتفق «مل» وجيمس اتفاقا جوهريا على أن المنبه stimulus الأخلاقي المستمد من النظر إلى الله بوصفه مناضلا تحت ظروف محددة - أساس كاف لتأكيد تناهي الاله وتطوره . أما حجة «مل» القائلة بأننا نستطيع في نهاية الأمر الاستغناء حتى عن هذا النوع من الاله ، في سبيل تكريس تام للإنسانية - فقد عارضها جيمس بغريزته ، ولكن على غير أساس فلسفي . على حين قدم هويته الأساس المذهبية اللازمة لاستبقاء الاله بصفة دائمة ، وعندما فعل ذلك ، كان عليه أحياء المعالجة النظرية للاله ضد هجمات وليم جيمس على فلسفة الله . وكان أحياءه هذا للمذهب النظري عن الاله ، محدودا من الداخل نتيجة لنظرته إلى الميتافيزيقا بوصفها معادلة للكسمولوجيا - من حيث - هي فلسفة نظرية . وكان من المحتمل أن تؤدي المضامين المنهجية لهذا الرأي في الدراسة النظرية للاله إلى الموقف القائل بأن الاله محدود وفي حالة تطور مستمر .

وقد لفت فلاسفة المتناهي - من أمثال جيمس وهويته - الانتباه إلى وجه هام من مشكلة الله ، وأعنى بهذا الوجه هو : كيف يبدي الفرد تصديقه بالله ، وكيف يستطيع أن يقنع الآخرين بالتسليم بحقيقة الله . وسواء أسمينا الفعل الذي يصل به فرد معين إلى الله أملا متخيلا ، أو اعتقادا عمليا ، أو استدلالا ميتافيزيقيا ، فسوف تبقى هناك دائما صعوبة اقناع الأفراد الآخرين باعتناق ايمان مماثل بالله . ووراء ما تتمتع به الحجج الألوهية من وزن باطني يكمن جانب آخر هو ادراك ما فيها من قوة ، ونقل ما تتصف به من افهام إلى العقول الأخرى . ولكن ، هل ينبغي أن نفعل ذلك باللاهبة في المقام الأول بالمبول العاطفية ، أو بالحاجات العملية ، أو بالتجربة الدينية ،

أو بالمبادئ الميتافيزيقية ؟ وأصحاب مذهب التناهي يعترفون بالجانب الاجتماعي من دراسة الله ، أعني بالمسئولية التي يحملها الفرد الألوهي المفكر نحو اخوانه من البشر ، ولاسيما أن معظم المعتنقين لهذا المذهب يطلبون أن يكون الاله ، شخصا ، خيرا ، ومهتما بعلاقات الانسان الشخصية معه . ويرى وليم جيمس أن هناك مشكلة خاصة ينطوى عليها ربط الاستدلالات الفلسفية بوسائلنا العادية للوصول الى الايمان بالله . ونحن نتناول هذه المشكلة عادة على أنها مسألة أخلاقية أكثر منها مسألة نظرية خالصة . وفي مقارنتنا بين القيم الأخلاقية ، « لا ينبغي أن نستشير العلم ، بل علينا أن نستشير ما أسماء بسكال قلبنا » (٤٠) . وعلى هذا ، قد يكون من المستحسن بصدد هذه القضية ، أن نفحص خطأ من المفكرين المحدثين الذين دارت آراؤهم عن الله حول تجاوب الفرد ووسائل الافصاح عن هذا التجاوب .

الفصل العاشر

سبيل القلب الى الله

يستهدف هذا الفصل ابراز ما أسهم به ثلاثة رجال هم : بسكال ، وكيركجورد ، ونيومان ، هؤلاء وان كانوا لا ينتمون الى التيار الرئيسى للفلسفة الحديثة ، الا أنهم قد أثروا فى مجراه من نقطة التماس تأثيرا ملحوظا . وليس فيهم فيلسوف واحد يستحق هذا اللقب على سبيل الاحتراف أو الاقتصار على الفلسفة ، ومع ذلك فقد عالج كل منهم موضوعات فلسفية عامة تتصل اتصالا مباشرا بدراسة الله . أما بسكال فيخوض هذه المناقشة مزودا بجهاز العالم المتمرس ، ويدخلها كيركجورد مسلحا بمواهب الأديب الصانع ، ويقتحمها نيومان بخلفية رجل اللاهوت . وعلى الرغم من هذا التفاوت الواسع بينهم ، فى التدريب العقلى والوسط التاريخى ، فانه من الممكن تصنيفهم معا بوصفهم مفكرين دينيين شخصيين ، يرون أن مشكلة الله تدور حول علاقة العقل الفردى بالاله الشخصى . وبهذا المعنى ، يمثلون امتدادا للتراث الأغسطينى فى العالم الحديث .

ويعبر كل مفكر من هؤلاء الثلاثة عن ارتباطه باتخاذ موقف نقدى من لحظة رئيسية فى البحث الفلسفى الحديث عن الله . فبسكال يضع نصب عينيه دائما الحالة العقلية التى كان عليها المفكر الحر فى القرن السابع عشر ، ذلك المفكر الذى أحس بصدمة النقد المتشكك ، ولم يقتنع فى الوقت نفسه بالبناء الديكارتى لمذهب الألوهية . أما تحليل كيركجورد النقدى فقد أثاره إخضاع هيكل للاله ولل فرد الانسانى لمذهب الفكر المطلق . وفى حالة نيومان ، تقدمت بالتحدى القوى المتبقية من عقلانية عصر التنوير ، والاتجاهات الجديدة للنزعة الطبيعية العلمية فى القرن التاسع عشر .

وحين ننظر الى هذه الجهود مجتمعة ، نستطيع أن نلاحظ بينها نموذجاً مشتركاً . فتمتة انتقال ملحوظ من الطبيعة الى الانسان ، انتقال يقدم لنا نقطة الانطلاق الرئيسية فى البحث عن الله . ويرجع هذا الانتقال من التركيز على نقطة انطلاق لاشخصية الى التركيز على نقطة انطلاق شخصية الى عدة عوامل . فهؤلاء المفكرون الثلاثة مقتنعون بأن التناول المنهجى العادى يتجاهل مشكلة تصديق العقل الفردى ، وفى هذه النقطة بالذات يلتقى البحث الفلسفى عن الله باختباره الحاسم ، ويجنى غمرته الحققة . ومن ثم فانهم يراعون انتباها خاصا لتفسير الموقف الانسانى ، وللمعطيات الوجودية ذات الدلالة الخاصة لاعتراف الانسان بالله . وهم ارفع احساسا عن المستوى العادى - بالصعوبات التى يواجهها العقل الفردى ، ولاسيما بتأثير العادة والعواطف والارادة فى فعل التصديق العقلى بالله . ومن هنا كان اصرارهم على الحاجة الى التأثير فى القلب ، وكذلك على العقل ، اذا كان لابد لمذهب الألوهية أن يكون عقيدة حقيقية فعالة . واهتمامهم المتعاطف منصب على الفرد العادى الذى غالبا ما تهمل مشكلاته فى المؤلفات الفلسفية المتخصصة . وثمره سبب آخر لتركيزهم على الموقف الانسانى والعوامل الشخصية هو هدفهم المشترك من الوصول الى الله بوصفه الحقيقة الخيرة العادلة الشخصية التى تؤلف الحد النهائى للتناول الدينى . وانه لاله الارتباط الدينى الشخصى ذلك الذى يسعون الى جعله فى علاقة مع الانسان ، ومع حركة العقل والقلب مجتمعين .

وبسكال وكيركجورد ونيومان ، مفكرون مسيحيون ، ومدافعون عن الدين المسيحى ، يحافظون على ايمانهم الدينى متصلا اتصالا وثيقا ببحوثهم الفلسفية جميعا . غير أن هذا التأثير لا يضمن اتفاقهم المشترك على القضايا الرئيسية بصورة تلقائية ، وذلك لأن آراءهم عن المسيحية لا تتفق من كل الوجوه . ومع أنهم يسلمون جميعا بالتجسد بمعناه الارثوذكسى ، الا أنهم لا يتخذون نفس الموقف من العلاقة بين الايمان والعقل . وتحدد مفهومات كل منهم عن العقل - فى شطر منها - بالمناخ الفلسفى الخاص الذى عاش فيه كل منهم . كما تقوم اختلافاتهم أيضا على أسس لاهوتية ، ويمكن أن تكون تذكيرا بأن اعتناق الايمان المسيحى قد يسمح بتفاوت واسع بين الآراء بصدد ما يمكن اثباته عن الله وما لا يمكن اثباته بالوسائل الفلسفية .

والغالبية العظمى من الفلاسفة المحدثين اما أنهم احتذوا حذو بروتو

وبيكون وديكارت فى فرضهم حجرا صعبا حول الايمان المسيحى ، وعزله رسميا عن أى مذهب فلسفى فى الألوهية ، واما أنهم ارتضوا توحيد هيجل الديالكتيكى بين المسيحية ومرحلة معينة من التدليل الفلسفى عن الله . بيد أن المفكرين الذين نتعرض لهم الآن قد تجددوا الاختيار بين هذا الموقف وذاك تحديا شديدا ، وأوضحوا بدلا من ذلك الطرائق المتعددة لارتباط موقف الفرد الدينى واللاهوتى من تقويمه للسبل الفلسفية المتباينة المؤدية الى الله ، أو الى الابتعاد عنه .

كما نشير أيضا اشارة عابرة - فى هذا الفصل - الى المواقف الوجودية من الله ، فثمة انقسام حاد هاهنا بين الأشكال المحددة والمؤمنة من الوجودية . وأيا كان الأمر ، فانها جميعا تضع مشكلة الله على نحو يؤكد دلالتها للفرد وحرية وعلاقاته العينية بالعالم وبالمجتمع الأخلاقى الانسانى . وبهذا تعد الوجودية ملتقى للطرق ، اذ تحمل مذهب ألوهية القلب على الاتصال ، وعلى تبادل الحوار ، مع الاتجاهات التى تؤدى الى الاتحاد فى العالم المعاصر .

١ - بسكال والاله المحتجب

طائفة من العقبات الكثود تحول دون تكوين تقدير عادل لعقلية بليز بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) . وفى سن التاسعة والثلاثين كان قد وضع مجموعة كبيرة من البحوث عن مشكلات رياضية وفيزيائية ، وعن النزاع اللاهوتى ، وعن المسائل الفلسفية - الدينية . وهو لم يعرض آراءه فى هذا الميدان إلاخبر عرضا منهجيا قط ، بل نشرها فى عدد من المقالات التى تدور حول موضوعات علمية ، وفى مراسلات واسعة النطاق ، وفى مجموعة من الشذرات تحت عنوان « خواطر » . وقد قام ناشرون متعاقبون باعادة تنظيم هذا العمل الذى لم يتم ، محاولين ايجاد اطار منظم يجمع هذه « الخواطر » بعضها الى البعض الآخر . ولم ينجح الباحثون فى تحديد خطة بسكال العامة الا فى الربع الماضى من هذا القرن ، غير أن أشد التنقيحات أمانة قد ظلت مجرد تقريبات لنظامه المفصل (١) . ومهما يكن من أمر ، فان تلك المواد لم تتلق قط من مؤلفها تلك المراجعة الأخيرة التى تضمن لنا النفاذ النهائى الى وجهة نظره الشائجة .

ومن الواضح - على الأقل - أن معظم تلك الشذرات قد قصد منها أن تكون « دفاعا عن المسيحية » موجها الى المتحررين الفرنسيين الذين كان بسكال على صلة وثيقة بهم دائما . ومع ذلك فانه لم يتخذ قرارا نهائيا فيما

يتعلق بالقالب الأدبي الذى ينبغي استخدامه ، وانما أخذ يجرب القوالب المختلفة من رسائل ، وأحاديث ، ومحاورات ، وحكم مأثورة • وكثير من الفقرات التى أخذت فيما مضى على أنها تعبيرات مباشرة عن رأيه ، ينظر إليها الآن على أنها ارتيادات - من الداخل - لمواقف أصدقائه من الشكاك والرواقين والمتحررين • ومن العقبات الأخرى الحائلة دون تفسير ثابت لفكره ذلك الطابع المراوغ لموقفه اللاهوتى • فمسألة تسليمه للكنيسة الكاثوليكية وهو على فراش الموت لا يتفق فى شيء مع التزامه الشديد باللاهوت الجانسينى Jansenist - خلال أعوامه النشطة • ويبدو أن نزعتة الجانسينية كانت فى بعض الأحيان أشد صرامة من نزعة زعماء «أور - رويال»: «آرنو» و«نيكول»، ولكنه كان يجنح سرا فى مناسبات أخرى الى الكاثوليكية ، وينتقد المتمسكين بالجانسينية • وكان من العسير على أى إنسان أن يضع حدودا فاصلة - فى أثناء حياته - بين المسائل اللاهوتية الرئيسية ، وهذا الغموض الأساسى قد أثر فى كثير من ملاحظاته عن معرفتنا بالله •

وعلى الرغم من قيام هذه الصعوبات ، يمكننا أن نؤكد الملامح الرئيسية لتناول بسكال للاله فى شيء من الاطمئنان • وبسكال هو نفسه الذى وضع المبدأ التفسيرى القائل بأن النظام الصحيح هو أن ندخل فى المناقشة كل الانحرافات الطبيعية التى قد تملئها مصالح الأفراد الجزئيين ، وأن نضع نصب أعيننا فى الوقت نفسه الهدف الأخير من البحث كله • ولقد كان الأفراد الذين وجه إليهم «الدفاع» مفكرين أحرارا - كصديقيه : ميرييه Méré و ميتون Miton - وأعضاء أذكىاء فى المجتمع الباريسى ، ولكنهم لا يعاينون بالدين • وكان غرضه الكامن وراء المناقشة هو اجتذابهم الى حظيرة الدين المسيحى (٢) • وكانت «خواطره» جيمعا متشعبة بنظرة أولئك الذين يتحدثون إليهم ، وبالرغبة فى تحويل عقولهم وقلوبهم الى المسيحية فى نهاية المطاف • وكان مقتنعا أيضا بأن من الواجب انتزاع العقول اللامبالية من ركودها فيما يتعلق بالقضايا النهائية ، ومن ثم ، فقد انتهج استراتيجية محددة فى عرض آرائه عرضا متطرفا يحفل بالمفارقات • وهذه الظروف جميعا قد أثرت فى مضمون أفكاره وصورتها ، ولهذا ينبغي أن نتذكرها دائما فى تحديد مقصد أفكاره وقيمتها بالنسبة الينا •

ثمة موضوعات رئيسية ثلاثة في معالجة بسكال للاله . يتألف الموضوع الأول من دراسة مركزة للأدلة على وجود الله الشائعة في القرن السابع عشر . ويبين بسكال ما تنطوي عليه من قصور ، وبهذا يمهّد الطريق لموضوعه الثاني وهو تحليل لعظمة الانسان وثبائته ، وكذلك عجز الفلسفات المختلفة عن تفسير هذه الثنائية ، وأخيرا ، يعرض حجة «الرهان» المزعومة ، وبهذا يحمل قراءه الى نقطة الاعتقاد الفعلي في الرسالة المسيحية . ويرى بسكال - في تقديمه لهدفه العمل - أن احترام الترتيب الصحيح لهذه القضايا ، لا يقل أهمية عن الترتيب الذي وضعه ديكارت في بناء منزله الخاص بالحكمة الانسانية .

(١) وادلة وجود الله التي ينتقدها بسكال مستمدة أساسا من الفلسفة الديكارتية ومن المراجع المتداولة في الدفاع عن الدين المسيحي . وهناك ثلاث قضايا تلخص موقفه من مثل هذه الأدلة :

« الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله بعيدة عن نطاق العقل الانساني بحيث لا يستطيع ادراكها .. وحتى لو أنها كانت نافعة للبعض ، فلن يكون ذلك النفع الا خلال لحظة البرهان فحسب ، ولن تمضي ساعة حتى يخشى الناس أن يكونوا قد وقعوا في الخطأ ... واله المسيحيين ليس هو الاله الذي خلق الحقائق الرياضية ونظام العناصر فحسب، فهذا هو اله الوثنيين والأبيقوريين . والباحثون عن الله بمعزل عن السيد المسيح ، والذين لا يتجاوزن الطبيعة ، اما أن يخفقوا في العثور على نور كاف ، أو أن يتوصلوا الى العثور على وسيلة لمعرفة الله وخدمته دون وسيط ، وهكذا يقعون اما في الالحاد أو في المذهب التالهي deism . وهما أمران تستنكرهما المسيحية على حد سواء » (٣) .

١: فيما يتعلق بحجج ديكارت والاسكلانيين الميتافيزيقية ، فيلاحظ بسكال انه ليس في الامكان متابعتها دون تدريب خاص ، ومن ثم ، فانها غريبة على طرائقنا العادية في التدليل . وحتى حين تفهم ، فان قوتها البرهانية خليقة بأن تنزل من قبضتنا حالمًا نكمل المسار المعقد جدا للتدليل ، بحيث تخفق في اعطائنا اليقين المألوف عن وجود الله . ومثل هذه الأدلة تخفق في التجاوب مع الظروف الفعلية التي يكتسب فيها الرجال عادة معتقداتهم الدائمة .

وبالتالى فانها غير مجدية من الناحية النفسية ، وخاصة فى مجال الدفاع
العملى .

وفى القضية الثانية التى أوردناها، يقدم بسكال بعض الأسباب الموضوعية
لرفضه متابعة النمط المألوف من الاستدلال . وكان أبوه قد قدمه فى أثناء
صباه الى حلقة الأب مرسين الذى كان يستخلص الحجج الإلهية من الحقائق
الرياضية والظواهر الطبيعية ، وأحس بسكال بميل معين نحو الاستدلالات
الاعسطينية واستدلالات الأب مرسين المستمدة من الحقائق الثابتة فى الرياضة
على عقل باق أبدي، ولكنه لم يستخدم هذه الاستدلالات استخداما شخصيا،
اذ كان يبدو أنها لا تؤدي الا الى رياضى الهوى ، أو ربما الى محاسب كوني ،
يتصف باللاشخصية وعدم التجاوب كآلة الحاسبة التى اخترعها بسكال
نفسه . وكان له اعتراض مماثل على الاستدلال الفيزيائى الذى استدلل به
جاسندى والأبيقوريون الجدد على الله بوصفه منظم العناصر . وقد يصل الفكر
الحري حين يبدأ من تركيب الأشياء المادية الى الله بوصفه منظما للكون ، ولكنه
لن يصل بالضرورة الى بوصفه اله الحب الخالق اللامتناهى ، وهذا هو الحد
الصحيح للعلاقة الدينية . فالادلة القائمة على فلسفة الطبيعة لا تؤدي مباشرة
الى الاله الحى بوصفه الحقيقة الشخصية الموجودة ، وانما الى محرك ضرورى .
وخشى بسكال أن يقنع أصدقاؤه المفكرون الأحرار بمحرك لاشخصى ، وبذلك
يرفضون اتخاذ الخطوة الإضافية الى الاله الشخصى المتعالى ، اله العبادة
الدينية . وينبثق التضاد الشهير الذى وضعه بين اله الفلاسفة والمدرسين
وبين اله إبراهيم واسحق ويعقوب من ادراكه لما فى الأدلة القائمة على وصف
فيزيائى للطبيعة من نقص ، وكذلك من تطلعه الى طريق الى الله يؤدي الى
حقيقة وجوده الشخصى المتعالى .

ويرى بسكال أن كثيرا من الحجج الفيزيائية تعاني من قصور اضافى فى
حالة ما اذا لم يكن الفكر الحر مجرد شخص غير مكترث ، بل ملحدا مقتنعا
بالحاده ، ومدربا تدريبا علميا . اذ يستطيع العقل العدوانى أن يلمس فى
يسر الأساس الاستقرائى الضعيف لاهابة قائمة على نفور الطبيعة من الحلاء
مثلا ، أو على رغبتها فى تحقيق نظام خارجى للأشياء . وكانت التجارب
التي أجراها بسكال على ضغط الهواء قد جعلته يستريب فى أية لغة تعبر

عن حيوية المادة ، وتعزو الى الطبيعة صفات مشابهة لانفعالات النفور والرغبة (٤) . ولم يكن ممن يلجأون مثل ليبنتس - على نحو مجرد - الى الملاء ، أو الى سلسلة الوجود العظمى ، أو يستبعد ما أسماه سر توماس براون Sir Thomas Browne التقسيمات الفارغة ، وعجائب الطبيعة التي قد تملؤها . كما أقنعتته تجربته مع العقل الملمد بأن البيئة القائمة على التصميم design ليست جلية جلاء تاما لكل انسان . وقد تشهد حركات الكواكب والطيور في الهواء على ذكاء الاله وعنايته في نظر انسان يؤمن فعلا بوجوده ، ولكنها عاجزة في حد ذاتها عن ازالة الانتكار الأساسى لوجود الله . وفضلا عن ذلك ، فإن ما يجعل الملمد « متصلبا » في الحاده ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور ، بل قرارا اتخذته الإرادة والعواطف . والعيب الرئيسى في مذهب للألوهية مبنى على الاعتبارات الرياضية والفيزيائية وحدها ، هو أنه لا يلتفت الى المشكلات والدوافع الانسانية التي تشكل في نهاية الأمر موقف الانسان عن الله .

ونقد بسكال - حتى هذه النقطة - فلسفى ونفسى في أساسه ، ولكن هناك أيضا تيارا لاهوتيا تحتانيا في انتقاداته . ولكي نقدر تعاليمه المعقدة الفريدة نوعا ما حق التقدير ، علينا أن نلاحظ أولا تسليمه الأساسى « بأننا نستطيع حقا أن نعرف الله دون أن نعرف شقاهنا ... فحجاب الطبيعة الذى يحجب الاله قد نفذ منه كثير من الكفرة الذين تعرفوا على اله غير منظور - كما يقول القديس بولس - من خلال الطبيعة المنظورة » (٥) . وبسكال لا يدرك الامكانية الباطنة لمعرفة طبيعية بالاله ، أو تحققها الفعلى عند أولئك الذين لا يؤمنون بالمسيحية . ولكنه في تجنبه لنزعة ايمانية صارمة ، لا يستخدم قط هو نفسه الأدلة الميتافيزيقية ، كما لا يحلل بالتفصيل كيفية الحصول على معرفة طبيعية بالله . ونادرا ما يذكر هذه المعرفة دون أن يضيف كلمة تحذير من الأخطار الأخلاقية والدينية المصاحبة . وبدلا من استحسان مثل هذه المعرفة لأنها تزودنا بأساس متين لحياة النعمة الالهية ، يتناولها دائما بوصفها عقبة في سبيل تلقى الايمان .

وئمة اعتباران رئيسيان يدفعان الى ما يمكن أن يسمى - دون مجانبة للحق - بنفور بسكال من مذهب الألوهية الطبيعى . الاعتبار الأول : انشغاله بالدفاع عن الدين ، وهو ما يمنعه عن تقدير المعرفة النظرية عن الله بوصفها

خيرا عقليا في حد ذاته • وهو وان كان لا ينكر وجود مثل هذه المعرفة ، الا أنه لا يرى ما تنطوي عليه من قيمة بوصفها كمالا من كمالات الانسان • فهو يترجمها على الفور الى موقف عملي ، موحدا بينها وبين موقف أولئك المفكرين الأحرار الذين يقبلون الله والأخلاقية الطبيعية ، ولكنهم لا يسلمون بالوحي المسيحي • ومذهب الألوهية الطبيعي – من منظوره العملی البحث – ما هو الا بديل تأليهي عن الايمان المسيحي وحياة الفضائل الفائقة على الطبيعة • ومن ثم فانه يقضى الى أصدقائه من المفكرين الأحرار – على سبيل استخدام الصدمة – بأن المسيحيين يستبشعون المذهب التأليهي استبشاعا يكاد يجعله مساويا للحاد • ومن الأمور الدالة ، أنه يستخدم كلمة « يكاد » ، ولكن يرفض استخلاص كل ما فيها من المعنى •

والاعتبار الثاني لنفوره سبب لاهوتي خاص : ذلك السبب هو النظرية الجانسينية عن الفساد الباطني للطبيعة الانسانية عقب الخطيئة الأصلية والتعارض المترتب على ذلك بين النعمة وبين عملياتنا الطبيعية التي يقوم بها العقل والارادة (٦) • ولم يكن بسكّال ملتزما التزاما تاما بهذه النظرية، ولكنها أدت به الى الحكم على معرفتنا بالله في حدود ما اذا كانت تقضى ، أو لا تقضى الى حب الله فائق على الطبيعة • ذلك أن سقطة الانسان لم تحطم قدرته على حب الله ، ولكنها انتزعت حبه الفعلي لله ، وحولت كل عمليات الحب الى الذات على هيئة عبادة وثنية • وارتبط الغرور بكل انجازات الانسان الساقط – كما لاحظ كالفن وجانسن أيضا – دون استثناء معرفته بالله • فهذه المعرفة الأخيرة لا تقوده الا الى الاعجاب بجرأته العقلية ونسيان خطيئته وحاجته الى التكفير • وهكذا يستنتج بسكّال على نحو أولى a priori أن مذهب الألوهية الطبيعي يتمخض دائما عن وثنية يركبها الغرور ، ويسد الطريق دون المسيحية •

ونتيجة لهذا الاستدلال اللاهوتي المجرد ، يدمج بسكّال الآن مسألتى معرفة الله ، ومعرفته بطريقة مستقيمة أخلاقيا ، ودينية خلاصية • وهذا واضح في ملاحظته القائلة « باننا لا نستطيع أن نعرف الله حقا الا اذا عرفنا خطيئتنا » • وبدون الوسيط الضروري (الذي هو المسيح) الذي بشر به والذي جاء ، يستحيل اثبات الله « (٧) • نحن « نعرف الله حقا » حين نكتسب معرفة جديدة بالمسيح بوصفه فادينا من الخطيئة – وهذا نمط

من المعرفة أدرك القديس أغسطين أنه لا يأتي من الاحسان والمحبة الفاتكة على الطبيعة . وبسكال لا يقيس مذهب الألوهية هنا بأى معيار طبيعى . ميتافيزيقى ، بل بمعيار الايمان المسيحى والمحبة المسيحية . وربما كان هنا هو السبب الذى جعل نقده لديكارت على أساس أنه لا يطلب الله الا لى يعطى . الدفعة الأولى للنسق الميكانيكى - نقدا ساخرا مريرا ، وان أوقعه فى الخطأ ، ذلك أن الحاجة العميقة المستمرة الى الله فى الفلسفة الديكارتية عن الطبيعة تفوت فطنة بسكال ، والنزعة الوظيفية التى تشغله ليست هى فهم الطبيعة . وانما حث الانسان على حياة النعمة . وهكذا تنزلق كل من وظيفية ديكارت . الفلسفية ووظيفية بسكال اللاهوتية احدهما الى جوار الأخرى دون أن يتصلا اتصالا سليما ، ودون حل مشكلة تطوير مذهب فلسفى للألوهية لمجرد أن يكون لكل منهما معيار لمعرفة دقيقة عن الله .

ومع ذلك ، فثمة موضوع متواتر فى بسكال يمدنا باجابة غير مباشرة : على الأقل على مذهب الألوهية الوظيفى عند العقلانيين المعاصرين ، وعلى مذهب الشك . فهو يستشهد باستمرار بعبارة العهد القديم « حقا ، أنت اله محتجب . يا اله اسرائيل المخلص » (٨) فالله لا يتجلى لنا فى الطبيعة والحياة الانسانية تجليا تاما ، كما أنه لا يتركنا فى ظلام تام عن حقيقته . والحضرة الالهية ليست ظاهرة ظهورا يكفى لاستخدام الاله بوصفه . مبدأ استنباطيا فى نظرة عقلانية عن الطبيعة ، أو لتأييد الحجج اليسيرة القائمة على التصميم فى الطبيعة . ومع ذلك ، ليس غياب الله تاما بما يكفى لتبرير الانكار الالحادى ، أو التعليق الشكى للحكم فيما يتعلق بحقيقته . وما نواجهه ليس غيابا تاما أو حضورا ظاهرا ، بل هو حضور اله محتجب .

وبدلا من تحليل هذا الموقف تحليلا ميتافيزيقيا ، واقتراح نوع الاستدلال . الفلسفى الذى يمكن أن نقيم عليه شيئا عن هذا الاله المحتجب - كما فعل القديس توما الاكروينى - بدلا من أن يفعل بسكال ذلك ، يلجأ الى تفسير أخلاقى دينى . فحسب ، فيلاحظ أن « الكياروسكورو » (فن الظليل) (٩) ليس منتصف . ليل نياس فيه تمام اليأس من العثور على الله ، لاننا قد نتوقف فى هذه الحالة أيضا عن البحث عن وسيط . ومع ذلك ، ليس وجود الله واضحا وفى متناول .

(٩) أو فن اظهار الضوء معتما ، والعتمة مضيئة .

هوانا الطبيعية بحيث يصبح الايمان والمحبة أمرين لا لزوم لهما . فالاله يحتجب عنا - من وجهة النظر اللاهوتية - في حالة شقائنا ، الناجم عن الخطيئة ، وهو يتجلى لنا في حالة عظمتنا ، أو في حياة النعمة ، لأن طبيعتنا الأصلية ليست غير جديرة بالاتحاد معه عن طريق فعل الغداء الذي قام به السيد المسيح . وهكذا يناظر العلاقة الديالكتيكية بين حضور الله وغيبه قوتري ديالكتيكي داخل الانسان بين شقائه وعظمته .

(٢) ولعل أشهر جزء في فكر بسكال هو ذلك الجزء الذي يصف فيه « وضع الانسان الفعلي » ، فهو يقدم ما يمكن أن نسميه اليوم تفسيراً وجودياً للموقف الانساني ، ولكنه لا يؤلف انثروبولوجيا فلسفية كافية في ذاتها ، اذ تظل دراسته للانسان داخل سياق الدفاع عن الدين ، كما أنها تستهدف توجيه الفرد نحو الله . وقصارى القول ، أن هدفه هو أن يبين أن الانسان بلا اله يكون مفارقة تامة لا تحتمل بالنسبة لنفسه ، وأنه لا يكون سعيداً منعماً الا في الاتحاد الديني بالله .

وقد لقي درامي مع الأب دى ساسي المشرف الروحي على دير بور - رويال - ببرر بسكال مطالعته الفلسفية على أساس أنها تلقي ضوءاً على محنة الانسان في العالم ، وبالتالي تمهد عقله للمسيحية (٩) . وهو يقبل بوصفه دارساً أميناً لمونتاني التقسيم القديم للمدارس الفلسفية جميعاً الى دجماطية وشكاكة . فالفرق الأول يتمسك في اصرار بمعتقدات فطرتنا السليمة عن العالم الحسي ، وادراكنا للأفكار الرياضية الأولية ؛ على حين يذهب الشكاك الى أننا نجهل أصل هذه المعتقدات ، ومن ثم لا نملك يقيناً عن حقيقتها . وهم يلمحون الى أن الحياة قد تكون حلماً متسقاً ، ولكنه حلم يمنعنا من التمييز بين الوجود والوهم . ويشير بسكال الى أن الانسان مشدود - بلا أمل - بين هذين الطرفين ، فهو لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقده ، ولكنه لا يستطيع الاستسلام كلية للشك ، لأن عليه أن يتصرف بحزم ويقين في المسائل العملية . بل حتى في المسائل الحميمة كالحلود الانساني ، والحبر الاسمي ، والعلاقة بين الروح والجسد ، لا وجود لأي اتفاق بين المدارس الفلسفية .

ويُصَف بسكال الانسان بأنه قد القى به فى خضم بحر رهيب ، فهو يشعر بأنه لا وجود لشيء ثابت ، وأن كل شيء يتسرب من قبضته ، وأن اليقين الوحيد هو تلك الهوة من عدم اليقين الفاعرة تحت قدميه (١٠) . ويشعر الانسان الواقع بين لانهاية العدم ولانهاية الوجود بأنه لا يتناسب - بشكل مخيف - مع الكون ، وأنه عاجز عن تأكيد معنى الوجود عجزا لا معنى له . ومع ذلك ، ما زلنا قادرين وسط هذه الحياة المحيرة ، من تشييد نظرة نبيلة عن الوجود الانساني . ويطمئن ابيكتيت والرواقيون الانسان بأن له طبيعة نبيلة ، بل طبيعة الهية ، وبأن عليه واجبات نحو غيره من الناس ونحو الله ، وأن مصيره هو الاتحاد بالعنصر الالهى فى الطبيعة .

فما الغرض الذى تخدمه هذه المطالعات المتباينة عن الوجود الانساني فى تطور « دفاع » بسكال عن الدين ؟ قد يتوقع منه المرء أن يستخدم بيئة ما تنسجم به من عرضية ونقص كحجة على وجود الله . والواقع ، أنه يذكر الاستدلال الديكارتي الذى ينتقل من هشاشة العقل الانساني الى الكائن الابدئى الواجب الوجود . غير أن بسكال يفشل مرة أخرى فى اعتناق هذا الرأى على أنه رأيه الخاص ، وفى أن يجعله حجر الزاوية فى نظريته ، وذلك لانه يرى المذهب التالىمى عرض كل تدليل عقلى على الله . ويصر - عوضا عن ذلك - على أن يأخذ النظرتين : الشكافة والرواقية معا ، حتى ينشأ عنهما توتر دياكتيكى . وعلى هذا ، لا تكون النتيجة اثبات وجود الله ، بل بيان ما تنطوى عليه جميع المحاولات الفلسفية لحل سر الانسان من قصور ، وبالتالى توجيه الانتباه الى الوحي المسيحى .

وتضم كل من الرواقية والبيرونية (مذهب الشك) شيئا من الحقيقة عن الانسان ، بيد أنه لا وجود لفلسفة تجمع نتائجهما فى رؤية موحدة . فما تراه الرواقية هو عظمة الانسان - كما كان فى حالته الاصلية ، وكما هو الآن ، فى تطلعاته النبيلة على الأقل . ونحن فى حاجة الى الروح الرواقية لكنى ننصرف عن انشغالنا بالعالم الخارجى ، ولتذكيرنا بما ينبغى أن تقودنا اليه افعالنا . بيد أننا لا غنى لنا عن الروح الشكافة ، وذلك لأنها تحذرننا وإقضى عن حالة الانسان الساقط الفعلية ، وعن حدود قواه العقلية . فإذا أخذنا الانسان فى جملته ، لم نجد حذرة وضاعة غير مشوبة ، أو عظمة غير مشوبة ،

طبيعته طبيعية مزدوجة ، تأخذ من هذا ومن ذاك بتصيب " وبسكال يتفوق على كل من مونتاني وشكسبير في تعجباته الدرامية من هذا الازدواج الانساني . . الانسان اعجوبة من عجائب الكون ، وهو أيضا تناقض ، انه مجده العالم ونفائته ، وهو الحكم الذى يشمل بحكمه كل شيء ، والدودة فى الوقت نفسه .

وليس بسكال فى وصفه للمأساة الانسانية ذلك « المجتوى الاسمى للبشر » كما وصفه فولتير . فهو على وعى بالثغرات العميقة فى الطبيعة الانسانية ، ولكنه يستبقى طرفى التضاد ، ولا يزال غرضه هو الدفاع عن الدين واثبات أن الفلاسفة لا يملكون مخرجا للتغلب على الصدام الهدام بين اليقين والشك ، وبين العظمة والضعف . ولهذا يتجه بنظره الى الايمان المسيحي وحده بحثا عن توليف بين العوامل المتعارضة فى طبيعتنا المعقدة . توليف يتجنب غرور الحكم ، ويأس الدودة .

« حقيقة الانجيل هى التى توفق بين هذه المتناقضات فى براعة الهية جقا ، ففى توحيدها بين كل ما هو صادق ، واستبعادها لكل ما هو باطل ، تجعل منها حكمة سماوية حقيقية يتم فيها التوفيق بين الأضداد التى كانت متنافرة فى المذاهب الانسانية ، والسبب فى ذلك أن حكماء هذا العالم يضعون هذه الأضداد فى كيان واحد ، فبعضهم يعزو العظمة الى الطبيعة الانسانية ، وبعضهم الآخر يصف بالضعف هذه الطبيعة الانسانية نفسها . غير أن هذا محال . أما الايمان ، فانه يعلمنا - من جهة أخرى - أن نعزوهما الى كيانين مختلفين : فكل ما هو ضعيف ينتمى الى الطبيعة الانسانية ، وكل ما هو قوى مستمد من النعمة . وهذا هو الاتحاد المذهل الجديد الذى كان الله وحده قادرا على تعليمه ، وهو وحده الذى يستطيع تحقيقه » (١١) .

هذه ذروة الوصف البسكالى للانسان ؛ اذ تحوى على تعاليم المذهب الجانسينى اللاهوتية عن حالة الانسان الساقطة ، ونظام النعمة . فنحن لا نستطيع أن نفهم ما فى الطبيعة الانسانية من مفارقة ، كما لا نستطيع أن نستبدل بذلك التضاد المهلك للذات اعادة بناء ايجابية للواقع الانسانى - الا على ضوء هذه النسخة من نظرية الخطيئة الأصلية والفداء .

وجدير بالذكر ، أنه كما يستهين بسكال بمذهب الألوهية الفلسفى

فى مناقشته لادلة وجود الله ، فكذلك يستهين ها هنا بكل ضروب النزعة الانسانية الفلسفية • وخوفه من مذهب التالىه deism لا يدفعه الى الاستخفاف بمذهب الالهوية الفلسفى فحسب ، بل الى استبعاد أية فلسفة مرضيه عن الانسان • وهو على أتم استعداد لقبول تصنيف مونتاني للفلسفات الى فلسفات دجماطية وشكية - على أنه تصنيف نهائى ، دون البحث عن امكانيات فلسفية جديدة • وهو يسرف فى تبسيط مشكلة وصف الطبيعة الانسانية بنعوت متباينة ، ويرى المتناقضات حين لا يعدو الأمر مجرد وصف سمات الانسان المعقدة وميوله • وفى «حاولته لصياغة مشكلة الانسان على أنها مجرد صدام بين النظريتين : المتعجرفة والقانطة يعطى المشكلة تفسيراً اخلاقياً - دينياً فحسب ، وبالتالى يتجاهل الجذور المعرفية والميتافيزيقية لهذه التقويمات المتباينة •

ورفض بسكال للبقاء طويلا على المستوى النظرى للأنثروبولوجيا الفلسفية ناشئ عن تأثير النظرية الجانسينية فى التعارض بين الانسان الفاسد والنعمة. فهذه النظرية هى التى تسم طبيعتنا فى الحالة الراهنة بالضعف والفساد ، وتعزو كل ما هو صحيح وسليم الى مجال ما فوق الطبيعة . وعلى هذا المفهوم ، ما زالت هناك منطقة واسعة لممارسة العقل فى خدمة الايمان ، ولكن على شرط التزام العقل بالتواضع فى نشاطه الطبيعى والفلسفى • وبسكال لا يفرق تفرقة كافية بين ما تنقسم به قوانا الطبيعية العارفة من محدودية ، وبين ما تتصف به من فساد ؛ اذ تتضمن أمثلته فى أغلب الأحيان قدرتنا على معرفة بعض جوانب الوجود ، على نحو ناقص ، ولكنه موثوق فيه تماما • فالانسان أو « العود المفكر » - ليس ضعفا مطلقا فى وجوده الطبيعى ، لأن الفكر والفعل الحر هما الجذور الطبيعية لقوته التى لا ترتوى وعظمتها • ومن سوء الحظ أن تعبير بسكال عن النظرية الجانسينية فى الايمان والعقل قد أخذت - من فولتير ودولباك الى ماركس ونيتشه - على أنها الموقف المسيحى النموذجى من الطبيعة الانسانية •

(٢) تحتاج «حجة الرهان» الى تحليل منفصل ، نظرا لما فيها من تعقيد ، ونتيجة لضروب سوء الفهم الناجمة عنها • ولم يضع بسكال نفسه هذا العنوان لفكرته ، ولكنه وضع على رأسها هذه العبارة «العدم اللأمتناهى» (١٢).

قاصدا بذلك موقف الانسان بين هويتين . وفى قسمين لاحقين ، يشير الى هذه المقطوعة على أنها « عدم القابلية للفهم » و « الأدلة بواسطة الآلة » . وورا حجة الرهان تاريخ طويل يبدأ من آرنوبوس وينتهى بما يقرب Arnobius من « دستة » من المدافعين عن الدين فى القرن الذى عاش فيه بسكال ، وإن كان معظمهم معنيا بخلود الروح الانسانية فحسب . غير أن ما يجعل مساهمة بسكال فريدة هو اجتماع أربعة عوامل يحددها سياق « الدفاع عن الدين » : جمهور النظارة ، والعمل التمهيدى ، والغرض الدقيق للحجة ، واستخدام نظرية رياضية فى حساب الاحتمال .

ولا يتوجه بسكال بالخطب الى الناس كافة ، بل الى أولئك الذين يتمتعون بنفس العقلية التى يتمتع بها المفكرون الأحرار فى دائرته . وجمهوره لا يتألف ممن يدعوهم الملحدون المتشددون ، بل من رجال المجتمع ذوى العقول المتفتحة أصلا ، وإن كانوا يتصفون باللامبالاة - من الناحية العملية - فيما يتعلق بتأكيد وجود الله ، واعتناق الدين المسيحى . والواقع أن علاقتهم ببسكال ليست علاقة جمهور سلبي بقدر ما هى علاقة جماعة من الأصدقاء تشارك فى المناقشة مشاركة إيجابية . فضلا عن ذلك ، فانهم لا يأتون الى المراهنة بروح فاترة ، بل أعدوا بعناية فى الأجزاء الأولى من « الدفاع عن الدين » ، وذلك لكى يكون لهذه الحجة طابع جدى .

وتوقيت المناقشة حاسم ، لأن قوة الحجة بأكملها تتوقف على اقتراحها عند نقطة معينة من تسلسل الأفكار ، مثلها فى ذلك مثل الحديث الألوهى الذى أدلى به روسو على لسان « قس سافوا » . ولا يتصدى بسكال للموضوع الا بعد أن بين لأصحابه المتحررين أن الانسان خارقة من خوارق الكون ، وأنه اتحاد غير مفهوم ولكنه حقيقى ، للامتناهى والعدم ، للعظمة والوضاعة . واقترح - فى شيء من الحذر - أن لغز الانسان يمكن أن يحل لو نظرنا اليه فى علاقته بالله وبالتعاليم المسيحية عن الخطيئة والنعمة . وهنا توزط المفكرون الأحرار نهائيا فى امكانية أنهم قد يستطيعون استخلاص شيء من المعنى لموقفنا المحال - من ذلك المنظور الألوهى والمسيحى . ومع ذلك فقد ترددوا فى الالتزام به ، لأنهم كانوا متأثرين - من ناحية - بتحذيرات بسكال المتكررة من أن الاله المقدس غامض غموض الانسان ، وبسبب احتراسه

الفطرى من اتخاذ أية خطوات عملية حينما وجدوا شيئا من الشك - من ناحية أخرى .

ونظرا لهذه الملابس ، ينتهج بسكال أسلوبا جديدا . فليس غرضه أن يحولهم الى الدين تحويلا مباشرا (فالله وحده هو الذى يمكن أن يمنحنا القدرة على الاعتقاد) ، أو أن يثبت وجود الله (لأن بسكال يشك فى قدرة البراهين النظرية على مواجهة الصعوبات العملية التى يشعر بها المتحررون) . وانما هدفه هو أن يبين للمفكر الحر الذى أعد ذلك الاعداد الصبور - أن من المعقول المجازفة بالتصرف على أساس احتمال وجود الله ، وأن يشير كذلك الى طريق التغلب على العقبة الحقيقية التى تحول دون التصديق بالله . ولم يكن بسكال حريصا على اثبات وجود الله ، بقدر حرصه على اثبات معقولية التصرف على أساس افتراض وجوده ، وعلى الإشارة الى أفضل طريقة عملية يفتح بها الانسان عقله وقلبه للاعتقاد الفعلى فى الله .

وصديقنا المفكر الحر ليس شكাকা صرفا ، ولكنه يعترف بأنه على شئ من المعرفة بالموضوعات الفيزيائية والرياضية . وهذه المعرفة تندرج تحت مفهوم بسكال الرطب للقلب الذى يقدم لنا الادراك الحسى الكافى بالعالم المادى ، والادراك ذهنى الكافى بالحقائق الرياضية ، والأولية الأخرى ، بحيث يمكننا تفنيد مذهب الشك - غير أن هذه المعرفة لا يمكن أن تمتد امتدادا يكفى لتزويدنا ببرهان رياضى على وجود الله ، مثل الدليل الديكارتي المأخوذ من فكرتنا عن اللامتناهى . ويلاحظ بسكال - مبتدئا من افتراضات صديقه المسبقة - أننا نعرف وجود الأشياء المتناهية الممتدة وطبيعتها ؛ لأننا نحن أنفسنا متناهون وممتدون . ونحن نعلم أن هناك لامتناهيا رياضيا ، دون أن نعرف طبيعته ، لأنه يشترك معنا فى الامتداد ، ولا يشترك فى الحدود . ومن هذا الخط الفكرى ينتهى بسكال الى النتيجة التالية :

« نحن لا نعرف وجود الله ولا طبيعته ، لأنه لا يتصف بالامتداد ، وليس له حد ... ولو أن هناك الها ، فانه غير قابل للفهم - بصورة لامتناهية ؛ اذ لما لم تكن له أجزاء أو حدود ، فليست له علاقة بنا . ومن ثم ، فأننا عاجزون عن معرفته ، أو معرفة ما اذا كان موجودا أم لا . واذا كانت المسألة

على هذا النحو ، فمن يجرؤ على حل المشكلة ؟ لسنا نحن الذين لا تربطنا
به أية علاقة ، (١٣) .

ومع التسليم بالمثل الرياضى الأعلى للمعرفة الذى يعتنقه المفكر الحر ،
فلا سبيل الى وضع الله والانسان فى علاقة معرفية دقيقة ، كما سبق أن أثبت
ذلك نيقولا القوساوى .

أما عند بسكال ، فليس المقصود من هذه الحجة أن تحل مسألة جميع
الأدلة على وجود الله ، بل أن تصرف المفكر الحر عن توقيع أى برهان طبيعى
فلسفى على وجود الله عن طريق النمط الرياضى الديكارتى للتدليل الذى
يحترمه . ولكن ، على حين يود بسكال أن يوصى بأن الايمان هو الملجأ الوحيد
لمثل هذا العقل ، ينتهى المفكر الحر نفسه الى أنه ربما كان من الأضمن البقاء
دون التزام بشئ عن وجود الله . فلا مناص من ايجاد وسيلة لانتزاع العقل
غير المكتوث من هذا الملاذ الأخير .

وفى هذا الحوار ، يعبر المفكر الحر عن حياده بوصفه رفضا للرهان
على وجود الله ، سواء تمخض عن ربح أو خسارة . والواقع أن ميريه Méré
صديق بسكال كان مقامرا متحمسا ، وقد طلب من بسكال أن يبحث
فى رياضيات ألعاب الحظ ، بفرض عملى بحث هو الربح فى المقامرة . وما هو
ذا بسكال يخاطب من هم على شاكلة «ميريه» فى هذا العالم بلفتهم نفسها ،
مقترحا أن الرهان على وجود مصدر لامتناه لسعادتنا هو الرهان الرابع ،
وذلك لأن العقل لا يستطيع أن يحكم فى هذه القضية ، وهو يدعوهم الى
الترزام عدم التناقض فى كل ما يتعلق بحياتهم العملية ، وبالتالي أن يتركوا
نظرية الرهان تقرر سبيلهم بالنسبة الى الله ، وكذلك فى سائر الحالات
الأخرى التى يكتنفها شئ من الشك العملى .

ويفحص بسكال الظروف التى تحيط بالرهان . فالعقل لا يستطيع
أن يجيب بطريقة برهانية على السؤال ؛ والفرد الانسانى قد أبهر فعلا
على خضم الوجود ، وعليه أن يفسر حياته تفسيراً ما ؛ وكل من الرهان
على السعادة الزمنية وعدد احتمالات خسارة الحياة الأبدية متناه ؛ والربح

تفسيه عبارة عن امتلاك لامتناه الحياة الأبدية . ونحن لا نستطيع في الموقف الانساني ، أن نتجنب تأويل دلالة وجودنا الزمني بحيث يكون الله هو سعادتنا الأبدية ، والرهان هو النصيب المتناهي المتعلق بحياتنا الزمنية وسعادتنا ، ولا وجود الا لعدد محدود من احتمالات الحسارة اذا وضعنا الرهان على أن الله موجود . والجانب الآخر من المخاطرة يتألف من فرصة محددة للكسب ، هي الربح اللامتناهي للحياة الأبدية مع الله . وفي المراهنة على وجود الله ، يمكن أن يحمل الرهان المتناهي والمخاطرة ربها لامتناهيا من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي ، على حين أن الحسارة لن تتمخض عن فوات أى شيء على مستوى السعادة الأبدية . وبتطبيق العكس ، يوازن الشخص الذي يراهن ضد وجود الله بين رهانه المتناهي واحتمالات الحسارة ، وبين المخاطرة بخسارة حقيقية لسعادته اللامتناهية . ، على حين أن الواجب في حالته تلك لا يحصل على شيء من تلك السعادة . وفي هذه الملاحظات المحددة ، يتمتع الباحث عن السعادة بمؤازرة حسب الاحتمالات وراء الرهان على الوجود الحقيقي لله . وهذا الاختيار معقول ، كما أنه يتمشى مع حرص الإرادة الانسانية على اكتساب السعادة القصوى .

وهذا يصل المفكر الحر الى حافة القرار . فإرى من الحكمة أن يضع حياته الى جانب الله والايمان المسيحي ، ومع ذلك يعترف بأن تكوينه نفسه يجعله مترددا ، ويحول بينه وبين اتخاذ الخطوة العملية . ويعود بسكال الى وصفه الأصلي للانسان ، فيذكر المفكر الحر بطبيعته المركبة ، وتأثير العادات الجسمية والمشاعر في تشكيل عقائده ومعتقداته الفعالة . والحائل الذي يمنعه من اختيار طريقة الحياة الدينية هو طبيعته الثانية ، أو مجموعة العادات التي تفرضها الآلة الجسمية ، والتي تنحرف به في اتجاه آخر . ومن ثم ، ينصح بسكال المفكر الحر أن يتبع على الأقل المثل الخارجي الذي يضربه غيره من الناس الذين التزموا بطريقة مسيحية في الوجود . وهذا كفيلا بأن يحملك - بصورة طبيعية - على الاعتقاد ، وستبهرك النتيجة ، (١٤) . وبهذه العبارة التي تعمد بسكال أن تكون أشبه بالصدمة ، قصد بسكال أن ترغم الآلة الجسدية على اتخاذ اتجاه جديد حتى تحطم بالتدرج مجموعة العادات

السابقة ، وأن تشق منفذاً لعادات جديدة • ولن يتمكن القلب الانساني من أن يفتح نفسه للتصديق العمل بالله الا اذا اعيد تشكيل افعال المرء الخارجية ، وعاداته الجسدية واستجاباته العاطفية • وتقدير الفرد العاقل للرهان على الله ، وتوجيهه الجديد للعادات الجسمية وللعواطف ، يهيئان المناسبة العادية لكي يمنحه الله هبة الايمان • وينتهى الحوار بموافقة حماسية من جانب المفكر الحر على هذا الاحتمال ، وبتذكير رزين من بسكال بأنه قد مهد لهذه المناقشة كلها وصاحبها بصلاة شخصية الى الله •

ولقد تعرضت هذه الحجة البسكالية - ابتداء من فولتير فصاعداً - لنقد قاس (١٥) • والاعتراضات الرئيسية هي أن : موقف المقامر من الله ينطوى على وضاعة وتجديف ، وأن شطراً كبيراً من الحجة سبق افتراضه عن الله ، وأن الاهابة بالفعل الخارجى يتسم بالفظاظة ، وأن ثمة انسان قد يجد أن من مصلحته « ألا » يعتقد فى وجود الله الجانسينى ، الذى يمنح السعادة لحفنة من الناس • أما فيما يتعلق بالاعتراض الأخير ، فان بسكال نفسه يلزم الصمت عن قبوله لهذا الشطر من اللاهوت الجانسينى • ولكنه فى النقاط الأخرى ، يذكرنا بسياق « دفاعه عن الدين » وغرضه العام • فهو لا يستطيع أن يهيب اهابة حسنة بإحساس المفكر الحر بالمقدس ؛ لأن موضوع القضية هو معقولية التصرف على أساس افتراض وجود الإله المقدس • وفضلاً عن ذلك ، فان المناقشة محصورة فى المنطق السابق الذى يحكم الاختيار الانسانى ولا يمتد الى علاقة التكريس اللاحقة التى قد تنشأ عن اتخاذ الاختيار الألوهى • والمفكر الحر ينظر بطبعه الى الموقف فى حدود المخاطرة ، ويتكهن بما يمكن أن تكون عليه وجوه بطاقات الحياة • وعلى هذا فان المدافع عن الدين يخاطبه على أكثر المستويات فعالية ، واضعاً فى ذهنه اشارات الكتاب المقدس السالفة الى خسارة المرء لروحه ، واكتسابه للحياة الأبدية بوصفها للؤلؤة لا تقدر بثمن •

أما فيما يتعلق بمسألة الفظاظة ، فان بسكال ينظر الى قدرة الجسد على تكوين العادة وتأثير الأفعال الخارجية على معتقداتنا العملية بوصفهما ينتميان الى الحقائق الصلبة عن الطبيعة الانسانية • و « أدلته القائمة على

الآلة - لا تتطلب من المفكر الحر أن ينبذ العقل ويتصرف تصرف الحيوان - .
ولكنها تساعد الفرد على فهم الأساس الجشائي والعنسي ، لاجتماعه عن اتخاذ
قرار يوصى به التحليل العقلي لموقف الاحتمال . كما أنها تبين له أيضا
الوسائل التي تمكنه من اتخاذ اتجاه جديد يحث القلب على اختيار حياة
متجهة صوب الله .

وحين يقوم بسكال بدفاع من هذا النوع ، فإنه يضيق أيضا حجته
بحيث « لا يمكن » أن تؤخذ سماتها الرئيسية من سياقها الجزئي لتعطي
تعميما سليما . وهذا القول ينطبق بقوة خاصة على الشرط الأول من دليل
« عدم قابلية الله للفهم » (incomprehensibility) . ويصلح اتفاق بسكال
مع محدثه عن عدم قابلية الله للمعرفة الفلسفية - للمناسبة الحالية ، كما
يصلح أيضا لكل حجة مستمدة من فكرة الانسان عن اللامتناهي . ولكنه
يعترف في موضع آخر بنوع من المعرفة الطبيعية بالله ، ويبين أن ما لا تستطيع
قوانا الطبيعية الحصول عليه هو معرفة الله بوصفه فاديا . أما داخل سياق
الرهان ، فيفترض مسبقا أن الشبيه يعرف الشبيه ، وأنه لابد من وجود
نسبة مباشرة بين العقل وموضوعه . وهذا يستند الى المثل الهندسي الأعلى
للمعرفة بوصفه ما يمكن قياسه ، كما نجده عند نيقولا القوساوى .
أما افتقار الاله الى الامتداد والى الحدود الجسمية فيجعله غير قابل للمعرفة
بواسطة العقل على أساس هذه المقدمة ؛ وهي أن « كل ما يعلو على الهندسة
يعلو علينا » وأن كل تدليل برهاني يثطابق مع مثال (أو نموذج)
الهندسة (١٦) . وليس من شأن بسكال أن يعمم حجة الرهان الى ما وراء
الملايسات المعطاة ، لأنه لا يضع مقدماته المعرفية على أساس تأمل وكل كافي .
كما أنه يخفق في اكتشاف كل ما ينطوي عليه التمييز بين عدم قابلية الله
للفهم ، وعدم قابليته للمعرفة ، حتى وان كانت الصفة الأخيرة غير لازمة
عن الأولى .

وبسكال يلتزم خلال كتاباته كلها - بصمت عجيب ازاء العلية .
ومع ذلك فإن تدليله في الشرط الأول من حجة الرهان يعتمد على أنه لا وجود
لعلاقة قابلة للمعرفة بيننا وبين الله . والمعنى الضمني الذي يقصده هو أنه

لا وجود لعلاقة يمكن أن تصلح هندسيا من أى الجانبين ، وإن البراهين الطبيعية تستند على وجود مثل هذه العلاقة • وحين لا يكون بسكال بصدده اقتناع المفكر الحر بالتخلي عن الفلسفة ، يتلطف على النظر الى الله بوصفه العلة الخالقة للكون المنظور وللإنسان ، ولكنه لا يحلل نوع العلاقة التي يقيسها هذا الفعل العلى ، ونوع المعرفة الطبيعية الاستدلالية بالله التي يمكن أن تولدها • والإشارة الوحيدة الى العلية هي شرح لراى مونتاني القائل بأن كل الأشياء ترتبط ارتباطا متبادلا من حيث هي علة ومعلول داخل نسق الطبيعة الموحد (١٧) • وهذه هي العلية بمعنى رد الفعل الفيزيائي داخل نسق مطلق ، لا بمعنى الانتاج الوجودى للوجود •

ولا يبحث بسكال فيما اذا كان الاستدلال العلى القائم على النوع الأخير من العلاقة العلية سوف يمكننا من معرفة حقيقة أن الله موجود دون أن يجعلنا لامتناهين مع الله سواء بسواء • فالمعرفة الفلسفية بالله القائمة على العلاقة العلية - الوجودية لا تنتهك وجوده اللامتناهى والمحتجب الفريد ، وبالتالي لا تدفع بالضرورة الى كبرياء انسانية وثنية • فهي معرفة بالله مستمدة بالذات من اعتراف بطريقتنا المعلولة المتناهية فى الوجود ، ومنها قدرتنا العقلية المحدودة • والتناول العلى للاله يجد وسيلة اقناعه فى الاحتفاظ بالفرقة بين الله والإنسان بصورة نهائية ، مع الاعتماد المستمر فى الوجود من الإنسان على الله • وهذا التناول يستبعد كل كبرياء وهمية ، أخرى من أن ينميتها ، وبذلك يشجع على الانفتاح نحو مبادرة الاله ، وليس من شأن هذا أن يؤدى الى مذهب التالى deism . ولا يرتكز نفور بسكال من مذهب الألوهية الفلسفى على تأمل شامل للطرق المتباينة للوصول الى الله ، وإنما على تلهف الى الدفاع الديالكتيكي الذى يتحرك قدما الى الأمام مبتدئا من التضاد اليائس فى الفلسفات الانسانية عن الله والإنسان •

ولا ترجع جاذبية بسكال الى دياكتيكة الخاص ، بل الى الموضوعات الرحبة التي يعالجها - فهو يرتد فى تعاطف ورفق روح الفرد المتدين ، وروح الفرد التي يغيب عنها الاله غيابا تاما ، سواء بسواء • والاله المحتجب يتجلى بنفسه بفا يكفى لأن يكون أساسا لرجاء الأول ، بيد أن اختفاه يجعل

موقف الثانى مفهومهما على أقل تقدير • ومن الجدير بالذكر أن الفرد المتدين يخاطب الاله المحتجب بكلمة « أنت » مؤكدا على أن البحث عن الله بحث شخصى يؤدى فى نهاية الأمر الى علاقة شخصية بين الـ « أنا » والـ « أنت » •

وثمة عبارة ثمينة يلخص فيها بسكال كيف يتكشف فيها الاله للفرد : « هذا هو الايمان : حين يشعر الله بالقلب ، لا بالعقل » (١٨) • ولكن ليس معنى ذلك أن الايمان البسكالى عاطفى صرف ، وفعل أعمى ، فالقلب بؤرة معقدة للأفعال المعرفية التى تتصف بالمباشرة ، واليقين ، وعموش الإدراك الحسى ، والاستيعاب العقلى للمبادئ الأولى ، وكذلك لأفعال الشهوة من رغبة وحب • ومعنى أن القلب – لا العقل – هو الذى يصل الى الله ، أن العلاقة الدينية الحية مع الله تستلزم الإرادة والمشاعر ، جنبا الى جنب مع عامل المعرفة ، وذلك حتى يكون الاتحاد ديناميا دائما ، وفعالا من الناحية العملية • وهذا الاتحاد يسمى شعورا ؛ لأن الظلمة لا تتبدد تماما من نظرنا الى الله ، ولأنه يتم أيضا عن طريق الايمان • ويشمل منطق القلب عادات الآلة الجسمية ، وتاملات العقل معا ، ولكنه يتألف أولا وقبل كل شئ من الايمان فوق الطبيعى بالله •

ويسمى دفاع بسكال عن المسيحية أساسا الى توضيح الظروف التى يمكن للناس أن يتوقعوا فيها عادة تلقى الايمان والمحبة بوصفهما هبتين الهيئتين • فإذا نادى به هذا الى أن يكون مستيريا فى الدراسة الفلسفية لله ، فذلك لأن معارفه قد اتخذوا من هذه الدراسة وسيلة للانصراف عن الايمان المسيحى ، ولأن النظرية الجانسينية عن الايمان والعقل كانت تشجع على تداول مضاد لهذه القضية •

٢ - الله ومدارج الوجود الكيركجوردية

هناك شئ من التماثل بين موقف بسكال فى أواخر القرن السابع عشر وموقف سيرين كيركجورد (١٨١٣ - ١٨٥٥) فى أوائل القرن التاسع عشر (١٩) • فكل منهما رجل أخلاق ومدافع عن الدين المسيحى فى المقام الأول ، وهما يستخدمان ملكاتهما النقدية ومواهبهما الأدبية لحث الناس

على التفكير بصورة جدية في المسيحية ، وعلى تمييز الايمان المسيحى عن أنواع الايمان الطبيعية المتعددة ، وعن المذاهب الفلسفية • كما ركزا على الفرد الانسانى وعلى فعل الاختيار ، وكذلك على التأثير الذى تمارسه العواطف والارادة فى المعتقدات • ويشتركان أيضا فى نقدهما الحاد للنظريات الفلسفية الشائعة عن الله ، وإن كان تأثير المواقف التاريخية المختلفة قد أدى بكل منهما الى اتخاذ موقع متميز • فبسكال قد واجه مذهب التأليه فى وقت كان يصعد فيه ذلك المذهب الى مركز الصدارة ، على حين أن ذلك المذهب كان قد استهلك نفسه فى أثناء حياة كيركجورد • وبينما كان المفكر الفرنسى مستربيا فى مذهب الألوهية الفلسفى ، بوصفه انصرافا عن المسيحية ، كان على المفكر الدنماركى أن يواجه الاتجاه الى الواحدية الذى كان يحتضن المسيحية احتضاناً وثيقاً يختفى فيه التمييز بين الفلسفة والايمان المسيحى • ولم يهاجم كيركجورد مذهب الألوهية الفلسفى ، ولكنه يشس من رؤية بعته فى عصر مذهب شمول الألوهية الرومانتيكى والفلسفة الهيجلية عن الروح المطلقة ، ولهذا ركز على العودة الى اقامة حد فاصل بين هذه الموهومات الفلسفية عن الله وبين الطريقة التى ينظر بها الدين الطبيعى والايمان المسيحى الى الله •

وكان ما تنطوى عليه مناقشة عصر التنوير لمشكلة الله من تخلف وضعف أمرا شعرت به قاعات المحاضرة فى كوبنهاجن فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر • فبذلت محاولة للبرهنة على مذهب الألوهية وعلى المسيحية بطريقة فولف الرياضية ، ولكن أصبح من الواضح - بصورة تدعو الى الالام - أن هذا المنهج كله يعتمد على صحة الدليل الانطولوجى على وجود الله • ومع أن الألوهيين من أتباع هيجل كانوا يحاولون احياء هذا الدليل ، إلا أن كيركجورد عاد الى « كانت » بحثا عن الاعتراضات الموجهة ضده فى صورته الألوهية الخاصة • ودار نقد كيركجورد حول التضاد بين الوجود « المثالى » والوجود « الفعلى » • الأول محصور فى مجال الماهيات التصورية ، فيما يتعلق باستدلالاتنا الانسانية ، أما الوجود الثانى فيتعلق بمنطقة الأشياء الموجودة فعلا • فنحن نستطيع أن نستدل من الوجود الفعلى على بناء مثالى ما ، ولكننا لا نستطيع بحال من الأحوال أن نتخذ من الوجود المثالى نقطة بداية لتحديد أى شئ - عن يقين - فيما يتعلق بوجود واقعى ما • وكانت المحاولة التى

بدأت من ديكارت واسبينوزا فصاعدا - لاشتقاق الوجود الالهي من فكرة الكائن الكامل كاملا لامتناهيا قد تداعت فوق التحديدات الباطنية لنظام الوجود المثالي . فهذا الأخير لا يشمل في نطاقه الوجود بوصفه فعل الوجود الواقعي ، بل الوجود بوصفه شكلا مثاليا - داخل فكرنا الانساني - لبناء ماهوى . وحين يعتمد الدليل الأنطولوجي على ذلك الوجود الأخير ، فإنه لا يمس أخطر المسائل ، وهى : هل وجود الله كمال فعلى متميز عن كل تعيين تصورى للماهية المثالية ؟

وهذا التمييز قد ممكن كيركجورد أيضا من مواجهة إعادة الصياغة التى قام بها فولف للدليل الأنطولوجي فى حدود المرتبة الأكبر من الكمال الموجودة فى الماهية الالهية ، فقد تكون هناك مراتب من الوجود المثالى ، مادام هذا يشير الى اختلافات فى الكمال الماهوية ، أو جهات الامكانية ، ولكن لا وجود لتدرج فى الوجود الفعلى . ذلك لأن الوجود الفعلى خاضع لديالكتيك هملت : « أوجد أو لا أوجد » فالوجود الفعلى لا يكثر أبدا بكل التنوعات الموجودة فى الماهية ، أو على الأقل بمعنى أنه لا وجود لفروق تدرجية تبدأ من الوجود بمقدار ضئيل ، حتى تصل الى الوجود بمقدار عظيم (٢٠) . فثمة شئ حاسم فى الاختلاف بين التمتع بالوجود الفعلى وعدم التمتع به ، ومن ثم لا وجود لنقطة نستطيع عندها أن نستدل من سلسلة متدرجة من الماهيات أو الصور المثالية للوجود على أن واحدة منها يجب أن توجد بالفعل . ومن أسباب تركيز كيركجورد على الفرد الانسانى رغبته فى وضع هذه المسألة فى نصابها . وهى أن الاستدلال الوجودى تقوم به عقول متناهية لا سبيل فيها الى التغلب على التضاد بين الوجود الفعلى والوجود المثالى ، لا مجموعة لا شخصية من الماهيات التى تستطيع بطريقة آلية ولا شخصية أن تضع دعواها الخاصة على الوجود الفعلى .

وكان الاختيار الثانى لمذهب الوهية عصر التنوير هو الوصول الى الله بطريقة استقرائية على أساس التصميم design المائل فى الطبيعة . وهنا يسلم كيركجورد بأننا حين نؤكد لأنفسنا وجود الله الفعلى بوسائل

أخرى ، فاننا نستطيع أن نتخذ من هذه الحقيقة مبدءا تفسيريا في دراسة الطبيعة . غير أن اللاهوت الطبيعي physicotheology نتيجة للاعتراف بالله ، وليس مصدرا أوليا لاعتقادنا في وجوده الفعلي . ولهذا ينبغي أن يعد العقل والقلب اعدادا سابقا بنمط آخر من البيئة قبل أن يكون في استطاعتنا ادراك عمل العناية الالهية في الطبيعة والتاريخ . وفي هذه المسألة ، لم يكن كيركجورد متأثرا بكانت قدر تأثره بـ ج . ج . هامان J. G. Hamann وحجج بيل وهيوم الشكية ، وهما اللذان أكدا قوة الشر وما في الأحداث الطبيعية والتاريخية جميعا من ثنائية الأضداد . وعلى حين كان مفكر مثل فولتير قادرا في مواجهة مثل هذا النقد الشكى على أن يستدل من العالم بوصفه آلة على وجود اله متعال ، كان على كيركجورد أن يستجيب للمفهوم المتغير للطبيعة في العصر الرومانسى ، وهو المفهوم الذى يميل الى النظر الى الطبيعة بوصفها كلا عضويا يحركه مبدءا الهى باطنى خالص . فهو لم يكن يريد أن يجعل من الالهة بالتصميم في الطبيعة أمرا أساسيا ، خوفا من أن تؤدي تلك الالهة الى مذهب شمول الألوهية في الطبيعة .

ومع أن نظريته الأساسية في مدارج الوجود : الجمالية والأخلاقية والدينية - هي في المقام الأول وصف للمواقف والطرق الانسانية في استخدام الحرية ، الا أنها تتعلق أيضا بالأساليب التى يربط فيها الفرد الوجود نفسه بالله . ويتحدد كل مدرج من مدارج الوجود - في شطر منه على الأقل - بنظراته المتميزة الى رباط الفرد بالله ، وطريقته في اكتساب معرفته بالله ، ويشتمل تحليل كيركجورد للمدرج الجمال على مناقشة لمذهب شمول الألوهية الرومانسى ، كما يدور تقويمه النقدي للموقف الاخلاقى أساسا حول مشكلة مذهب « كانت » الاخلاقى في الألوهية . وأخيرا فان بلوغ المرحلة الدينية من الوجود يعتمد على تمييز المفهومين الطبيعي والمسيحي لله عن النظرية الهيجلية في الروح المطلقة . والواقع أن المرء لا يستطيع أن يقدر رأى كيركجورد في الوجود الدينى حق قدره بمعزل عن نقده التمهيدى الدقيق للتناولات الاخلاقية ، والألوهية الشاملة ، والاطلاقية لله .

وكان كيركجورد نفسه مفتونا - فترة من الزمن - بالنظرة الرومانسية ،

أو «الجمالية» ، الى الطبيعة . ذلك أن الصعوبة التي واجهها عصر التنوير حين أراد أن يقوم بنقلة من العالم بوصفه آلة لاشخصية الى اله شخصي بعيد نوعا ما - هذه الصعوبة يبدو أنها قد زالت بالمعادلة التي وضعها فشتيه بين الآله وبين قوانين الكون الأخلاقية ، والدافع الكوني صوب الحياة الأبدية.. وكذلك استطاعت رؤية شلنج والشقيقتين شليجل الشاعرية الدافئة للمبدأ المثالي الآلهي بوصفه جامعا لتوترات عالم الانسان والطبيعة في صعيد واحد - استطاعت هذه الرؤية تقريب الآله منا ، واعطانا يقينا حدسياً عن وجوده . ويمكن أن يقال مثل هذا القول عن منهج شليرماخر Schleiermacher في بناء الاعتقاد الديني على شعور الانسان الباطني، بالاعتماد والعرفان التلقائي بالحياة . هذه التيارات جميعا قد جعلت الطبيعة حافلة بالنشاط الآلهي ومستهدفة لغاية خيرة ، وبهذا اسكتت الاعتراضات الشكية ، وأحلت مكان الاحتمال الفولتيري والهيومي حدسا مباشرا بالوجود الآلهي الفعلي .

ومهما يكن من أمر ، فإن الرومانسيين حين جعلوا الطبيعة حية بمبدأ الهى وكاشفة عنه ، قدموا تفسيراً باطنياً immanentist لعلاقة الله بالانسان ، وهى علاقة نظر اليها كيركجورد على أنها هدامة لطبيعة كل منهما . فهنا ينخدع الانسان فيظن أن علاقته بالله يمكن أن تتحقق بسهولة على أساس التوحيد النهائي بين المتناهي والكائن الأبدى . ولهذا التفكير تأثير مثبط على جهدنا الأخلاقي ، وعلى نظام الاختيار الحر . والعقل الجمالى لا يتوصل أبدا الى توحيد أسلوب حياته ، والى التحكم فيه تحكما تاما لسيطرة الخيال على الاستخدام المحدد للإرادة . والجنوح الى التسكع على غير هدى والبقاء داخل نطاق الامكانيات امران يغذيهما اغراء مذهب شمول الألوهية بأنا شيء واحد فعلا وروح الكون اللامتناهى . وهكذا يتعرض وجودنا الشخصى المتميز للخطر ، ويتعطل أداؤنا لواجباتنا الزمنية . وثمة نتيجة أخرى يذكرها كيركجورد هى أن الايمان بالله يعامل دائما بوصفه اعتقادا بدائيا يبنى أن يخضع كمذهب حيوية المادة animism للتحليل . وإن يحول الى مذهب فلسفى أعلى .

وثمة تضاييف صارم بين مفهوماتنا عن الله وعن الانسان ، بحيث ان
ما يصيب الاولى من الوان القصور ، ينتقل حتماً الى الثانية . وكما يقوض
مذهب شمول الالهية فردية الانسان وحرية ، كذلك يسىء فهم طبيعة
الله وتأثيره الفعال . واندماج الانسان بالمبدأ الالهى فى الطبيعة يعنى أيضاً
ان وجود الاله الأبدى قد توحّد مع القوى الحيوية وتدفق الطبيعة الزمنى .
وهذا العبث بالعلو الالهى لا يجعل الله - فى نظر كيركجورد - أقرب الينا ،
وانما يطمس طريقته المتميزة فى الوجود ، ويحيل حرية عنايته الالهية الى
تصديق تلقائى على كل ما يحدث .

والاعتراض الرئيسى على مذهبى شمول الالهية والتناهى هو ان
الانحلال المتبادل للزمانية الانسانية والأبدية الالهية يحول دون الاتحاد
الشخصى بين الله والانسان ، ومن ثم ، فان كيركجورد ينتقد كل اهابة
بالقلب والمشاعر تمحو التفرقة بين الوجود الزمانى ، ووجود الاله الأبدى .
وهذا ما حدا بجيته أن يهتف على لسان فاوست :

« الشامل لكل شيء ، المساند لكل شيء ، ألا يشملك ويشملنى ويشمل
نفسه ؟ ألا يساندك ويساندنى ، ويساند نفسه ؟ أملاً قلبك الى حافته بكل
هذا ، وحين يجعل هذا الشعور سعادتك كاملة ، أطلق عليه حينذاك ماتشاء
من أسماء .. سمه سعادة ! محبة ! لها ! أما أنا فلا أملك له اسما .
الشعور هو كل شيء » ، أما الاسم فقمقة ودخان يحيطان بالنار الالهية» (٢٢)

ويصر كيركجورد - فى مقابل هذا المفهوم الالهى الشامل للقلب -
على الحاجة الى استبقاء التمييزات المحدودة بين مختلف أشكال الوجود ،
وبالتالى استعمال الألفاظ بتفرقة ذات معنى بين الانسانى والالهى . فهو
يرى أن وظيفة القلب هى تأمين التزام الفرد العمل الدائم نحو الله ، وليست
وظيفته اذابة الاثنين معا فى آتون الشعور الكونى الحار .

أما وظيفة العقل « الأخلاقى » ، فهى تذكير الناس بالواقع القاسى
لموقفهم بوصفهم فاعلين متناهين ينبغى أن تتطابق أفعالهم مع معيار مستقل
مضبوط . وموقف الأخلاقية الكانتية يستبعد مذهب شمول الالهية

الكوني ، ولكنه حين يفعل ذلك ، ينشئ مجموعة الخاصة من المشكلات المتعلقة بالله . فهو يربط الفرد مباشرة وفي المقام الأول بالأمر المطلق ، ثم بالله نفسه في المقام الثاني . فإذا صاغ الإنسان موقفه الوجودي وفقا للعبارة الكانتية الماثورة القائلة بأن الاله ليس أساس الحياة الأخلاقية ، بل مصادرة تتضمنها تلك الحياة ، كان معنى ذلك أنه يزيع الله من المركز الدافع الى الفعل . فالاله الذي لا يكون الأساس النهائي للالتزام ، لا يرتبط أى ارتباط بكيف اختيارنا الأخلاقى ودوافعه . وهكذا لا تقل نزعة «كانت» الوظيفية الأخلاقية اضارارا بسيادة الله فى النظام الأخلاقى عن النزعة الوظيفية العقلانية فى النظام النظرى . ويستنكر كيركجورد - فى محاولته لاستبعاد كل ضروب منذهب الالهوية الوظيفي - الدليل الأخلاقى الكانتى على الله بوصفه واضح الانسجام بين السعادة وإدارة الأخلاقية ، فهذا الدليل ، مثله كمثله الدليل الانطولوجي عند العقلانيين - يجعل وجود الله الفعلى الأبدى يصبح من معرفة مبدأ مثالى أول *a priori* . فالقانون الكانتى الأخلاقى الكلى ينظر الماهية الكاملة كمالا لامتناهيا للدليل الانطولوجي ، وفى كلا المثالين لا نجد أنفسنا حائزين لآى شيء حيازة كاملة أكثر من شكل مثالى من أشكال الوجود .

ويبحث كيركجورد فى كتابه « الخوف والارتعاد » (١٨٤٣) عن تعليق المسألة الأخلاقية ليس تركية للعدمية الأخلاقية ، أو للأخلاقية المبدعة لذاتها . فهو لا يدعو الى وضع توجيه الإنسان الحقيقى نحو الله بين قوسين ، ولكن الى أن نتخذ نظرة نقدية من نظرية كانت الأخلاقية فيما يتعلق بالأمر المطلق (٢٣) . فهذا المذهب الأخلاقى لا يربطنا بالله الا على أساس علاقة أكثر أولوية بالأمر الأخلاقى الذى يوضع أساسه المستقل فى العقل العمل ، المشرع لنفسه . وكيركجورد لا يعنيه الموقف الأخلاقى الذى يتخذه الإنسان ذو الضمير المرهف ، حين يتبع أوامر ضميره بوصفها ملزمة له الزاماً مباشراً ، وإنما يحتفظ بفكره للتفسير الصورى الفلسفى للأساس النهائي للالتزام الأخلاقى . ويصف «كانت» الأساس الموضوعى المحدد بأنه القانون الأخلاقى نفسه . ويصف الأساس الفاتى بأنه احترام القانون . وهنا يدخل الله لا بوصفه الأساس النهائي للأخلاقية ، بل بوصفه مصادرة معقولة لاحتلال الانسجام

بين الخضوع الصورى للواجب وبين بحثنا عن سعادة مناسبة . ويؤكد
«كانت» على الإرادة الأخلاقية المستقلة ، خوفا من أن يقرأ الفاسقون أهدافهم
فى الإرادة الالهية ، منظوروا إليها على أنها مصدر الالتزام الأخلاقى . بيد أن
كيركجورد يبحث عن تناول للاله يتجاوز النزعة الوظيفية دون التباس ،
تناول لا يبالغ تفاصيل الأخلاقية فى الإرادة الالهية ، مثلما لا يبالغ تفاصيل
الطبيعة الفزيائية فى العقل الالهى . ومن ثم ، فهو لا يرى ما يدعو الى
الاستمرار فى الامتناع عن النظر الى القانون الأخلاقى فى أساسه الصحيح .
بوصفه معبرا عن اهتمام الاله الشخصى بنا ، وعن التزامنا نحوه .

وهنا يتبها هيجل على كل حال للتدخل بملاحظة أن القانون الأخلاقى
والضمير الفردى ينبغي أن يندخلا فى تركيب كل أخلاقى أعلى ، ولابد لنجاح
هذا التوليف من التضحية باله متعال فى نهاية الأمر . ومعارضة كيركجورد
لهذا الاقتراح ما هى الا وجه واحد فى هجومه العريض على الهيكلية الشائعة
فى عصره . وهو يهيب بالأمثلة الواردة فى الكتاب المقدس : أيوب وإبراهيم ،
من حيث انهما يقومان دليلا على أن الانسان الذى يجمع بين ضمير مرهف
الحس وبين ادراكه للاله بوصفه المصدر الأخير للقانون الأخلاقى - ليس عليه
أن يتشوف الى التقاء ديالكتيكى للضمير والقانون لكى يتخفف من موقفه .
فالفرد المسئول يتعلم أن يبقى ماثلا بين يدى الله ، وأن يحترم علو الله
وما يتسم به قانونه الأخلاقى من طابع الالتزام فى آن واحد . ذلك أن الموقف
الأخلاقى يتطلب الحرية أو « علاقة - امكانية » بين الله والانسان ، فى شكل
وجودهما الشخصى للذين لا سبيل الى ردهما الى شئ آخر . وهكذا تمتد
النزعة الشخصانية الأخلاقية moral personalism القائمة على أساس
ألوهى كيركجورد بوسيلة لمقاومة هيجل دون الرجوع الى النظرة الكانتيية
الى الله والقانون الأخلاقى .

ولما كان كيركجورد يتنفس الجو العقلى السائد فى عصره ، فإن حججه
تتخذ نبرة هيكلية لا مراء فيها . ولكنها بما تنطوى عليه من دلالة خاصة
تشير الى مشهد جديد للفكر . وهذا الجمع بين العنصرين: التقليدى والأصيل ،
واضح فى قضيته الأساسية : « (١) المذهب المنطقى ممكن ، (ب) المذهب
الوجودى محال » (٢٤) . والشطر الأول من هذه القضية يستبعد كل خطة

لا عقلية لاقامة اعتقادنا في الله وفي المسيحية على انقراض المنطق والعقل الطبيعي . ويسلم كيركجورد - داخل حدود واضحة المعالم - بكفاية الفكر المجرد والتدليل المنهجي . فمن الممكن اعطاء المسائل الداخلة في مجال المنطق الصوري والرياضيات والعلوم الطبيعية تفسيراً منهجياً مجرداً . بيد أن هذا ليس ممكناً إلا لأنها تتعلق بالنظام المثالي ، أو الماهوي ، ولأنها منزلة عن الوجود .

وفي الشطر الثاني من القضية يعارض كيركجورد محاولة هيجل لمعالجة المسائل الماهوية والوجودية بنفس الطريقة ، وذلك بادراجها جميعاً داخل منهج واحد ، ونسق واحد من الفكر الخالص . وبدلاً من أن تعمل المصادر الهيجلية الخاصة بالهوية بين الفكر الخالص والوجود الخالص على تصحيح عيوب الدليل الأنطولوجي ، تقوم على نفس الاخفاق في احترام الاختلاف الأساسي بين المثال والوجود الفعلي ، بين تمثل الوجود والفعل الوجودي نفسه . فهذا الفعل الأخير يتجلى بنفسه في الاحساس وفي تأملنا للإنسان . والأشياء المحسوسة والشخص الإنساني لا يردان إلى التصور المجرد ، حتى في حالته المنزلة ، وبالتالي لا يستطيع مذهب هيجل في الروح المطلقة أن يستوعب لا الأشياء المحسوسة ولا الشخص الإنساني . والكينونة في شكلها الوجودي تظهر نفسها في التفسير الواقعي المحسوس - وهو شيء يختلف عن التصور المجرد في حالته الغيرية ، كما أنها حاضرة (أي الكينونة) في مواقفنا الشخصية ، وقراراتنا الحرة التي يمكن أن تتكشف عن أنها شيء واحد وقبول الضرورات اللاشخصية للمطلق الديالكتيكي . ولهذا ، فإن الإنسان الفرد الموجود هو نفسه البيئة الأولية على أن قيام مذهب وجودي مستحيل ، بالمعنى الهيجلي الذي يدرج الوجود الإنساني داخل التطور الباطني للفكرة المطلقة .

ولكن إذا كانت الكينونة الوجودية للإنسان تتسرب من ثغرات المذهب الهيجلي ، فإنه لا المذهب نفسه ولا منهجه ، يستوعبان الواقع المتناهي . وفي هذه الحالة ، لن يكون من المحتمل أن يشمل هذا المذهب الديالكتيكي في نطاقه وجود الآلهة اللامتناهي . وتتحطم نظرية الروح المطلقة والحركة الديالكتيكية من طرفيها معاً حين تزعم أنها أكثر من بناء منطقي . فهي عاجزة

عن أن تشمل الانسان بوصفه موجودا زمنيا ، أو الاله بوصفه كائنا
أبديا (٢٥) . والفرد الانساني يمتلك وجوده مائلا ازاء الله ، ومتجها نحو
الله ، ولكنه ليس لحظة داخل آية روح مطلقة متطورة . والله يحتفظ بعلمه ،
لا بأن ينسحب بعيدا ، بل بنفس فعل الوجود ، على نحو شخصي حر لا يمتريه
التغيير . وكذلك لا تتألف باطنيته من التجلي الديالكتيكي في صورة متناهية ،
وانما في معرفته الحميمة ، ومحبه الشخصية ، وقدرته الحلاقة بالنسبة
للموجودات الزمانية .

ويرى كيركجورد أن اندماج الانسان والاله في مجموع الروح المطلقة
لا يحقق بينهما اتحادا أوثق ، بل انه يخفقهما بتعطيم الظروف التي يمكن
أن تقوم فيها علاقة شخصية بين فرد حر متناه وبين الخالق اللامتناهي . ولما
كان كل من الوجود الانساني والوجود الالهي يند عن مقولات الروح المطلقة ،
فان الوجود الأخير لا يملك الا شكلا مثاليا في عقل صاحب المذهب الهيجلي .
ويخصص كيركجورد معظم أوصافه الساخرة لاثارة الوعي بالتفاوت الغريب
بين مزاعم مذهب الروح المطلقة وأشكال الوجود الانساني الفعلية ، سواء
الدنيوية منها والدينية .

ويتكشف لنا كيركجورد في يومياته الخاصة - دارسا متعمقا لكتابات
فويرباخ ضد هيجل والمسيحية (٢٦) . ويستشهد بالحكمة القائلة ان على
المرء أن ينتصح من عدوه فيعترف بما في نقد فويرباخ من قوة ، من حيث
انه يثبت الاختلاف الأساسي بين تعاليم المسيحية الأرثوذكسية وبين صورة
المسيحية كما نشرها أتباع هيجل من الألوهيين . ولكنه يلاحظ أن فويرباخ
نفسه قد أخفق في تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد ؛ وهو أن المذهب
الهيجلي لا يشتمل اشتمالا حقيقيا على حقيقة الله وحقيقة المسيحية ،
وأنه لا يرد اليهما بطريقة ديالكتيكية . وبدلا من أن يدافع كيركجورد عن الاله
وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية في الروح المطلقة ، يسلك سبيلا
جديدا تمام الجدة ، بأن يضمهما في مضاد النزعة الاطلاقية *absolutism*
- على أساس نظرة الى الوجود « الديني » ، والنتيجة التي يتمخض عنها
رفضه لاستيعاب الاله في الروح المطلقة هي تقويضه لاحتجاج فويرباخ
بالنزعة الانسانية المضادة للألوهية . وهكذا يكون المفكر الدنماركي

ارهاصا بأن موجة الاتحاد الهائلة التى طفت فى الفترة الممتدة من ماركس الى نييتشه وما بعده - تستند الى مقدمة لا سبيل الى الدفاع عنها ؛ هى أن الاله والمطلق الهيجلى شئ واحد . ونظرية كيركجورد عن أشكال الوجود تتحرك تماما فيما وراء الصدام بين الشككين الهيجلى والطبيعى للنزعة الأخلاقية متجهة الى نظرة وجودية لا تخطط الانسان الموجود أو الاله الأبدى بأية مصادرة اطلاقية absolutist postulate .

وبينما يضع فويرباخ المشكلة الرئيسية على أنها انقاذ الواقع الانسانى من الاله ، أو من الروح المطلقة ، يستخدم كيركجورد كل موارد الوصف المحسوس لاعادة صياغة تلك المشكلة على أنها استعادة الله والانسان على حد سواء من مذهب المطلق . وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير قد كان تصورا لا انسانيا ، ولكنه يضيف الى ذلك أنه يتنافر بعمق مع الاله الشخصى الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الانسانى . واغتراب الانسان لا يأتى من الاعتراف بالله ، بل من الخلط بين الله والروح المطلقة ، ثم محاولة المواءمة بين الوجود الانسانى وبين الروح المطلقة بوصفها كلا دياكتيكيا . ولهذا فان استعادة الانسان الى طريقة وجوده الحقيقية لا تتحقق من خلال المنهج الفويرباخى أو الماركسى باضفاء كل خصائص المطلق عليه ، بصورة معكوسة . ولا يتم التغلب على الاغتراب الانسانى الا بالقيام بحركة « مزدوجة » تتألف من استرداد الموجود الشخصى المتناهى ، ومن الاعتراف بالوجود الفعلى الشخصى اللامتناهى لله . وبالفائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجى للانسان ، نتحرر فى الوقت نفسه من اعتباره تفسيرا لوجود الله الأبدى . ومن خلال هذا التوضيح المزدوج وحده ، نحرر أنفسنا من ربة المطلق المثالى ، ومن نتائج اللانسانية .

ولم يردف كيركجورد أوصافه العينية بتفسير فلسفى جديد لله وللانسان . فهو لا يقدم لنا تفسيرا مفصلا للعالم الطبيعى ، أو للوسائل التى يستطيع بها العقل الانسانى أن يصل - دون معونة - الى وجود الله الأبدى . وليست المسألة أنه أقدم على مثل هذا التفسير ثم أخفق فى المحاولة ، بل الأحرى أنه لا يثق فى اكتشاف سبيل فلسفى متاح يمكن أن يؤدى الى شئ اللهم

الا الرجوع الى المثالية المطلقة . والواقعية والالوهية اللتان يكتشفهما
بخبرته الخاصة بالناس وبمطالعته للمفكرين اليونانيين لم تتطور قط بطريقة
فلسفية شاملة . وما ان يزيح الغطاء عن حضور هؤلاء المفكرين الفعلي ،
حتى تستغرقه مهمة اعطائهم صياغة فلسفية محكمة . وهو يعتقد ان رسالته
الخاصة هي التحذير من أى خلط للفرد الانساني والاله الأبدى ، بالمطلق
الهيكل ، ثم تركيز طاقاته الشاعرية الدبالكتيكية على عمله الرئيسى وهو :
دعوة الناس الى مستوى الوجود الدينى والمسيحية .

وتوكيد كيركجورد على صفة المفارقة فى الايمان المسيحى اجراء عاجل ،
لا يمليه أى عداة لفهمنا المتناهى ، بل بتصميم على ألا يسمح للايمان الدينى
بأن يتحول مرة أخرى الى مرحلة مبدئية فى نمو العقل الهيكل . وهو يعنى
بطبيعة الايمان المفارقة ، أنه ليس استمرارا للدين الطبيعى ، ولكنه يعتمد
على مبادرة الله وهيبته الحرة . وللإيمان المسيحى أيضا جانب عاطفى ، لأنه
ليس فعلا عقليا صرفا ، بل انه يستدعى القلب أيضا ، كما يعبر عنه فى حياة
الصلاة . فما ان نحترم طبيعة الايمان المسيحى المتميزة ، حتى يعمل
متعاوننا مع التفكير الانسانى الوجودى فى الوصول بشئى أشكال الوجود
الانسانى الى اكتمالها الصحيح فى محبة الله الشخصية (٢٧) .

وتحليلات كيركجورد لمدارج الوجود شئ عارض - فى تقديره الخاص -
بالنسبة لرسالته فى تهية العواطف والارادة والذكاء من أجل فعل المحبة
الحرة . بيد أن ما هو عارض بالنسبة اليه ، ينتمى من الناحية الفلسفية
الى مركز المناقشة التى ثارت بعد هيكل عما اذا كان الانسان يستطيع
الاعتراف بالله دون أن يسحق نفسه بوصفه فردا حرا . ومساهمة كيركجورد
لفلسفة الله هى تأكيده العينى للتضامن بين الوجود الانسانى الفردى ووجود
الله الأبدى .

٣ - نيومان والتصديق بالله

أعلن ت . ه . هكسلى T. H. Huxley - والعصر الفيكتورى فى أوج
ازدهاره وبنبوة تشوبها السخرية والاثام - انه لو ألف كتابا عن الكفر ،
لاستمد كثيرا من كتابات جون هنرى كرينال نيومان John Henry Cardinal Newman
Newman (١٨٠١ - ١٨٩٠) . ولم يكن هكسلى يفهم كيف جمع نيومان

بين إيمان لا يتزعزع بالله وبين تعاطف عميق مع العقل المتشكك ، أو بين الاحترام الأساسى للبحث العقلى ، وبين ادراك واضح لحدود المنطق الصورى . ومع ذلك ، فقد كان هذا المزيج الأصيل نفسه من السمات الذهنية هو الذى وضع نيومان بمعزل عن رجال الدين فى العصر الفيكتورى ، وهو نفسه الذى سمح له أن يضيف شيئا فريدا الى التراث الالهى ، وبخاصة الى فلسفة القلب (*philosophia cordis*) أو سبيل القلب الى الله .

وكان اهتمامه الرئيسى منصبا على الحياة الدينية العملية ، سواء بوصفه زعيما لحركة أكسفورد أو قسيسا من قساوسة الكنيسة (الأوراتورى) . ولكن ، لما كان نيومان يتصور الدين دائما على أنه قائم على أساس العقيدة ، وبالتالي مشتملا على مضمون عقلى محدد ، فقد أعطى نصيبا كبيرا من اهتمامه للمسبيل التى تستطيع أن تؤدى بالعقل الانسانى الى التصديق بالله وبالمسيحية أو الى الامتناع عن هذا التصديق . أما التناول العاطفى الصرف الذى تكون فيه المشاعر هى المقومات الأولى ، فقد كان غريبا على تجربته الخاصة بالحالات الفردية من عملية الاعتقاد ، وغريبا على مفهومه للمسيحية التاريخية . وكان شعاره هو أنه لا وجود لتكريس صحيح دون معرفة حقيقة الله ، وبالتالي ينبغى أن يخضع الخيال والمشاعر فى مسائل الالهية والدين لمنظام العقل العينى الصارم (٢٨) . وكان هدفه هو تحقيق ترتيب متوازن لهذه العوامل جميعا التى تتدخل فى التصديق القلبى بالله دون توكيد أحد هذه العوامل بما يخل بالتوازن المنشود .

وعلى الرغم من أنه كان مقطوع الصلة تقريبا بالحركات الفلسفية فى القارة الأوروبية ، التى شجعت على ظهور الاتحاد فى القرن التاسع عشر ، إلا أنه كان على حساسية غير مألوفة للاتجاهات الثقافية التى كانت تشير الى ذلك الاتجاه فى وطنه . فقد رأى أنه قد أصبح من العسير على المرء تقديم تبرير عقلى على تصديقه بالله ، وأن الاتجاه يميل الى الاتحاد بمعناه المطلق أكثر من ميله الى أنكار جزئى لوجه من وجوه الله أو بند من بنود العقيدة المسيحية . وقد أرجع هذا التيار الى انكار الاله انكارا جذريا - فى شطر منه - الى المناخ الثقافى العام فى تلك الأيام . ومع زيادة المعرفة التاريخية والاجتماعية ، كان من الأصعب ادراك وجود الاله فى مجال التاريخ والمجتمع الانسانى . وكان توطيد مكانة العلوم الطبيعية والتكنولوجيا دافعا لكثير

من الناس الى أن ينظروا الى الطبيعة بوصفها ميدانا للاستقلال الانساني فحسب ، لا بوصفها تجليا للعقل الالهي والقدرة الالهية . ومن الاسباب الاولى الأخرى التي احصاها لاضعاف مذهب الالوهية اخفاق أصحاب المذهب أنفسهم في تقدير قوة التحدى ، ومواجهته مواجهة فعالة على أرض الفعل الفردي للتصديق بالله .

وقد منى نيومان - سواء في أكسفورد أو في روما - بخيبة أمل في بحثه عن معونة تعينه على التصدى لهذه المشكلة (٢٩) . فقد كانت أكسفورد في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر ، ما زالت تحت سيطرة المدرسة الذهنية Noetic أو مدرسة البيئة Evidential school بزعامة رتشارد ويتلى Richard Whately في « أورييل كوليج » حيث كان نيومان زميلا ومدرسا . هذه المدرسة أطالت من عمر الدفاع العقلاني عن الدين الطبيعي وعن المسيحية الذي قام به كلارك Clarke وبيل Paley خلال القرن السابق ، كما ركزت على معيار الوضوح الرياضى والانحما ، وذهبت الى أنه ما من انسان يستطيع أن يصدق تصديقا صحيحا بقضية ما دون اثباتها عن طريق المنطق الصورى ، وجندت الحجة القائمة على التصميم التي تثبت وجود الله ، وطبقت على العقائد المسيحية نفس الاجراء الذى طبقته على الدين الطبيعى .

ومع أن نيومان قد أثنى على هذه المدرسة لأنها علمته كيف يفكر تفكيرا مستقلا ، وبمنطق صارم ، الا أنه سرعان ما اهتدى الى مثالبها الرئيسية . فقد أقنعت تجربته الخاصة ، وكتابات التجريبيين الانجليز ، أن المفهوم الرياضى للعقل لا يستطيع أن يؤيد مزاعمه فى منطقة الوقائع ، وهى المنطقة التى تنتمى اليها مسألة وجود الله والطبيعة . فضلا عن ذلك ، فإن المطالبة بأن يكون كل تصديق صحيح بالله نتيجة لبرهان منطقي صورى ، مطالبة تتصنع الاسراف فى الصرامة . وهذا من شأنه أن يدفع الغالبية العظمى من الألوهيين والمؤمنين المسيحيين اما الى الشك الدائم واما الى لامعقولية الاعتقاد - وهى نتيجة اتضحت لنيومان فى تجربته مع العقول التى كانت تمتلك أسسا سليمة ، ولكنها تفتقر الى البرهان الصورى . كما رأى أن من الاسراف فى العقلانية افتراض أن الدليل المنطقى يتمخض حتما عن تصديق

الفرد دون أي تهينة لقلبه • والالحاق على التصميم في الطبيعة ، وعلى الدليل .
الاستنباطي على المسيحية ينشأ عن نفس التجاهل لواقع العقل الانساني •
ولتباين المناهج في معالجة الموضوعات المختلفة •

وحين رحل نيومان الى روما في الأربعينيات لاستكمال دراساته-
اللاهوتية ، أدهشه فتور الاهتمام ، لا بمصادر آباء الكنيسة فحسب ،
بل بمحاولات التوفيق العظيمة التي قام بها القديس توما الاكوينى وغيره .
من المدرسين • ومع أن عقلية نيومان لم تكتسب قط ذلك الطابع المدرسى •
الا أنه قام بمطالعات مستقلة في المراجع الشائعة وفى مؤلفات كبار
اللاهوتيين • وافترض أنه يستطيع من تلك المصادر « أن يحصل على مختلف
الأدلة الصورية التي يستند اليها وجود الاله ، وعلى البرهان الذى لا سبيل
الى دحضه الناتج ضد المفكر الحر والشكاك » (٣٠) • ولم يكن تناوله يضع
البراهين الضرورية ضرورة منطقية موضع التساؤل قط ، ولكنه كان يتحرك
قدما نحو الامام لاستكشاف قضايا معينة لم تعالج معالجة صحيحة أو حتى
تم الاعتراف بها فى أى مكان آخر • وكان ينظر الى بحورته على أنها مكملة
للاستدلال الميتافيزيقى على الله ، وعلى أنها تشبع حاجة ملحة متميزة فى العالم
الحديث ، حيث أصبح تباين الآراء عن وجود الله هو الحالة السائدة •

والمشكلة الأساسية فى نظر نيومان هى أنه لا وجود لحيلة قياسية قادرة
على انتزاع التصديق من عقل لم ينتهياً شخصياً لادراك الحجة ، وأن معظم
الناس الذين يصلون الى يقين حقيقى عن الله ، يفعلون ذلك بوسائل مختلفة
عن الأدلة الصورية • وإزاء هذا الموقف الجسيم ، يكرس نيومان نفسه للمهام
أولية أربع تتصل بفلسفة الله : توضيح الصعوبة التي تعترض سبيل
المعرفة الى الله ، نقد الحجة القائمة على التصميم ، وصف الاستدلال الالوهى
المستمد من الضمير ، والدفاع عن يقين التصديق الالوهى بالقياس الى
الاحتمال العلمى • أما عمله فيما وراء هذه المهام ، فهو لاهوتى بحت وموجه
نحو فحص العلاقات بين الكاثوليكية والعالم الحديث ؛ اذ يرى أن التصديق
بالله هو الخطوة الأولى فى النمو المنتظم للعقل صوب الايمان الكاثوليكي •
وبالتالى يرى فى ضوء هذا المعنى المحدد الواضح أنه لا وجود لموقع دائم
بين الاتحاد والكاثوليكية •

(١) صعوبة معرفة الله . ثمة مفارقة تختفي وراء إشارة نيومان المألوفة إلى نفسه ، وإلى خالقه بوصفهما الكائنين الوحيدين الواضحين بذاتهما وضوحا جليا . وإدراكه المباشر لحقيقة الله لا يقل قوة وحميمية عن إدراكه لوجوده الخاص ، ولا يتمتع أى تصديق حقيقي آخر بنفس هذه الحتمية والأهمية فى نظر عقله . ونظرا لارتباط حقيقة وجود الله هذا الارتباط المباشر بحقيقة وجود الذات ، فإن وجود الاله جلي وبين بذاته (بين من خلال الذات) ، ولكن ليس معنى هذا وجود أى حدس حين به ، بل على العكس ، تكتسب المعرفة الطبيعية بالله بضرب من الاستدلال ، ولا تبرر الا بعد تأمل دقيق للأسس التى تقوم عليها . ويعبر نيومان عن هذا التوازن البديع بين التلقائية والحتمية والقوة العملية التى يتسم بها الاعتقاد فى الله وبين الطابع العويص الذى يميز الدفاع العقلى عن هذا الاعتقاد - يعبر عنه فى عبارة وردت فى سيرته الذاتية بقوله : « ان وجود الله محوط - بالنسبة لادراكى - بأفدح الصعوبات ، ومع ذلك فإن له على عقلى أقوى السلطان » . ويضيف الى ذلك : « انه يقينى - فى نظرى - يقين وجودى الخاص ، ومع ذلك ، حين أحاول أن أضع أسس هذا اليقين فى شكل منطقي ، أجد فى هذا العمل صعوبة لا أصل معها الى الرضا » (٣١) . فقد يكون المرء موثقا من وجود الله ، ومع ذلك يدرك عمق الصعوبات ، وقصور الأدلة القياسية . وهذه الرؤية المزدوجة لما تتميز به معرفتنا بالله من يقين وغموض فى آن معا ، هى التى مكنت نيومان من الحفاظ على شروط الحوار بين الألوهيين والملاحدين . الباحثين عن الله فى المجتمع الحديث .

ولا يعترف طرفا الحوار دائما بازدواج الدلالة التى تنطوى عليها تلك الجملة الشائعة : « وجود الله نتيجة قابلة للبرهنة عليها » . ولهذا يفرق نيومان بين المعنى المنطقي « للنتيجة » - بأنه ذلك الذى تلزم عن مقدماته موضوعيا النتيجة الصورية ، وبين المعنى النفسى لادراك المرء المباشر وقبوله لنتيجة عملية التدليل (٣٢) . وعلى حين تؤكد النزعة المنطقية المعنى الأول ، وتؤكد النزعة النفسانية على المعنى الثانى ، يتطلب الموقف الانسانى الاثنى معا للوصول الى تفسير مرض . فلا بد من ادراك الفرد لقيمة حجة ما ، كما لا يمكن أن تفرض عليه دون بصيرة شخصية من جانبه . وبهذا المعنى لا وجود لنتيجة مبرهنة لا سبيل الى مقاومتها . والحقيقة التى تتم البرهنة

عليها موضوعيا تظل نتيجة غير فعالة حتى توضع فى نصاها ، وحتى تنتسب الى فعل بالاعتراف أو التصديق . ويتفق نيومان مع كيركجورد على أن ثمة فجوة تظل مفتوحة حتى يرى العقل الفردى أن نتيجة معينة قد أصبحت حقيقة تعنيه أو تتعلق به .

وعلى أساس هذه التفرقة ، ينتقد نيومان تفسيرين لحقيقة أن بعض الناس لا يسلّمون بالبرهان الفلسفى على وجود الله . وثمة رأى متطرف يجمع بين فكرة لاشخصية صرفة عن البرهان ، ومنفصلة عن الحاجة الى التجاوب الشخصى ، وبين حكم أخلاقى متمزمت بأن كل امتناع عن التسليم بنتيجة فلسفية هو انحراف مقصود عن الحقيقة . ويشير نيومان الى استحالة الشك فى اخلاص كثير من الباحثين عن حقيقة الله ، ومع ذلك فانهم يخفون فى رؤية قوة الاثبات الموجودة فى الحجة الصورية على وجوده . وهناك بين مراسليه طائفة من أصدقاء العمر الذين واصلوا البحث فى هذه المسألة دون أن يبلغوا فيها اليقين .

والوقف المتطرف الآخر يقترن باخلاص معظم الباحثين ضد الدعاوى الخاصة ببرهان لا سبيل الى مقاومته ، وينتهى الى عدم وجود دليل ملزم على وجود الله . وهذا هو نمط الاعتراض الذى التقينا به آنفا عند وليم جيمس . أما نيومان فيلاحظ أن صفة البرهانية لاستدلال ما لا تتوقف على حصوله على الموافقة الفعلية الكلية ، لأن فعل الاستنتاج أو التسليم بالبرهان تعتمد على أكثر من التقرير المنطقى للمقدمات . وحين يدخل الألوهى فى حوار مع الآخرين ، فينبغى أن يكون هدفه أيضا هو أن « يثير فى نفوسهم طريقة للتفكير وتسلسلا للأفكار شبيها بما يجرى لأفكارنا ، بحيث يتقدمون نتيجة لفعلهم المستقل الخاص ، لا نتيجة لأى قهر قياسى » (٣٣) . وعدم القدرة على المقاومة – بمعنى القهر الأوتوماتى لحكم الفرد ، لا ينتمى انتماء صحيحا الى سمات الحجة البرهانية . وحين تقدر الطبيعة المتميزة للاعتراف الشخصى بالبيئة حق قدرها ، يستحيل على المرء أن ينتهى « بالضرورة » – نتيجة لما يراه من تباين فى النظر الى الألوهية – الى ادانة أخلاقية لأولئك الذين يمتنعون عن التسليم بالدليل الصورى ، أو الى اعتراض منطقى على جملة الدليل نفسه .

ويلقى مزيداً من الضوء على دلالة الخلافات الحادة على قيمة الأدلة الألوهية بالتفرقة بين النوعين الصوري واللاصوري من الاستدلال على الله . فالاستدلال الصوري جهد فني لصب تدليلنا عن الله في قالب المتطلبات المنطقية المجردة الخاصة بالبرهان القياسي . ويسلم نيومان بأن هناك دائماً صعوبات تحيط بهذه المحاولة لجعل استدلالنا على الله تسائر قواعد المنطق القياسي . ولكنه يحذر مع ذلك من الانتهاء الى هذه النتيجة البسيطة بأن الأساس الطبيعي للتصديق بالله قاصر قصوراً بينا ، ولهذا ينبغي أن نضع نصب أعيننا أربعة اعتبارات تحفظية على الأقل : فليس القياس هو النوع الوحيد من التدليل الذي يعطي اليقين ، ومن ثم فإن شروط الشكل القياسي ليست متاخمة للشروط اللازمة للحصول على يقين عن الله . فضلاً عن ذلك فإن انثراث العقلاني الحديث يمزج نظرية القياس بنموذج التدليل الرياضي . ولكن ، لا الاستدلال القياسي ، ولا الرياضة ، صالحان لاعطاء براهين على أشياء تتجاوز مجال التجريد والتعاريف التي يضعها عقلنا . وتتعلق مشكلة الله بنقطة بداية عينية وجودية في الأشياء الطبيعية وفي الإنسان ، وكذلك بنهاية في وجود الله الواقعي الذي لا يتجسس داخل تعريفاتنا المجردة . والاعتبار الثالث هو أن البيئة على الله تستمد - في شطر كبير منها - من تجربتنا عن الحياة الأخلاقية للإنسان . وهنا ، لا يكون المطلب الرئيسي هو التخطيط الصوري ، بل ادراك الدلالة المشتركة للجوانب العديدة للحرية الشخصية وللقرار الأخلاقي ، فالمطلوب هنا شيء أكثر من مجرد المهارة في الأشكال المنطقية لادراك أسس اليقين بوجود الله .

وأخيراً ، يذكرنا نيومان أنه في معظم مسائل الحياة التي لا تتحدد عن طريق الاستنباط المجرد ، نعتد على استدلال لاصوري يعطي بعض النتائج الموثوق بها . وهذا الاستدلال اللاصوري ليس نسخة بدائية أو ناقصة من الاستدلال الصوري ، ولكنه يصلح في تلك المناطق العينية التي نحتاج فيها إلى أكثر من القواعد الصورية . وهكذا يحتفظ الاستدلال اللاصوري بطبيعته . ويصل إلى اليقين على نحو متميز . وفي حالة بحثنا العادي عن الله ، نعول أساساً على ضرب لاصوري من الاستدلال . فهذه مسألة تتعلق بالوجود الفعلي للاله ، ذلك الوجود الذي نجد عليه شاهداً بوجه خاص في حياة الضمير الأخلاقية العينية . فإذا أردنا إجراء اختبار مباشر

لصحة هذا الاستدلال ، فعلى أن نقوم بتحليل طريقة التدليل والبيئة التي نستخدمها فعلا للوصول الى اعتقادنا الطبيعي في الله . فالاستدلال الألوهي اللاصوري لا تتوقف صحته على نجاح ترجمته الى الشكل القياسي . والحق أنه غير قابل للرد أساسا الى البرهان القياسي والدليل الرياضي ، بحيث أن يقينه لا يستند الى الاستدلالات الصورية . وعلى هذا ، فإن الصعوبات التي نصادفها في محاولة اثبات وجود الله عن طريق الاستدلال الصوري لا يمكن أن تضعف الاستدلال اللاصوري على الله . أما تباين التقديرات للأدلة الصورية فلا يجعل استدلالنا الصوري غير يقيني ، ومشكوكا فيه ، ولكنه يذكر الألوهي بأن يستخدم نوع التدليل المناسب للوصول الى اليقين في المسائل العينية المنتمية الى تجربتنا الأخلاقية ، وإلى الوجود الواقعي لئله المتعال .

ويرتب نيومان أفكاره الأخرى عن مسألة التباين حول نظريته العامة القائلة بأن الاستدلال (سواء الصوري أو اللاصوري) مفتوح من طرفيه ، ومن ثم ، فإنه ليس كلاما مكتفيا بذاته . ففي نقطة البداية يعتمد الاستدلال على التسليم المشترك ببعض العوامل والمبادئ اللازمة له . ومعظم الخلافات التي تدور حول قيمة حجة لا تكون متناقضة من الناحية الصورية - تدوب في خلاف يتعلق بالمعطيات الأصلية والحقائق العامة المتصلة بالقضية . وليس الاستدلال الألوهي استثناء لهذه القاعدة ، ومعظم النزاع القائم حوله لا يتعلق بالتدليل ، بقدر ما يتعلق بالوقائع الدقيقة ، والحقائق الهادية التي تحدد نقطة البداية والإجراء . فثمة عمل تمهيدى لا غنى عنه ، ولا بد من إجرائه بفية ضمان التسليم بهذه العوامل اللازمة . وأحيانا ، ترجع العقبات التي تحول دون الاتفاق في هذا المستوى الأساسي الى اختلافات شخصية نفسية لابد من تحليلها ومواجهتها في صبر وأناة . وينبغي أيضا الاهتمام بوجهة النظر الثقافية السائدة في مجتمع ما ، أو ما يعرف بالايثوس **Ethos** ؛ لأنها تمتد الفرد لاشعوريا بكثير من مبادئه الأساسية وتقويمه للواقع . فالمناح العقلي السائد ، وعملية التقدم الحضارى المطرد ، يهيئان عقولنا لقبول صورة خاصة للأشياء على أنها بديهية ، حتى لو تفاوتت النظرة المادية المعترف بها من عصر الى عصر تفاوتوا واسعا .

ومع ذلك ، يعتقد نيومان أيضا أن هناك نموذجا مشتركا للطبيعة

الإنسانية ، نستطيع أن نثبتنه وسط الاختلافات الشخصية والتفاعلات الثقافية بحيث يمكن أن يصلح أساسا للاتفاق على المعطيات والحقائق العامة التى يؤسس عليها الاستدلال الألوهى نفسه .

« ثمة شخصية أخلاقية معينة ، واحدة بعينها ، ونسق من المبادئ الأولى ، والمشاعر والأذواق ، وطريقة للنظر الى المسألة ومناقشتها - طريقة صورية وسوية ، طبيعية - والهيئة ، « جهاز للبحث » أعطى لنا لاكتساب الحقيقة الدينية » (٣٤) .

وهكذا نجد لدينا أساسا معقولا لتوقع أن يجلب الاستعداد التمهيدى لعقل الانسان وقلبه اتفاقا كافيا على الأساسيات التى تسمح بإجراء الاستدلال على وجود الله . وأيا كان الأمر ، فهناك مناسبات كثيرة أما أن يرفض فيها الفرد عمدا الكشف الأولية عن الحقائق والمبادئ ، أو لا يستطيع التراجع عن موقف تقليدى . وفى مثل هذه الحالات من العبث محاولة اقناع العقل بالجدال الصورى ؛ ولن نستطيع حينئذ الا مواصلة العمل غير المباشر للوصول الى اتفاق شخصى على وضع الانسان الفعلى فى عالمنا .

وفى الجانب الذى ينتهى عنده الاستدلال الألوهى ، يميز نيومان بين فعل الاستدلال أو الاستنتاج العقلى وبين التصديق النهائى بحقيقة ما تم الاستدلال عليه (٣٥) . فالاستدلال الصحيح ، أو فعل الاستنتاج من مقدمات ، استدلال شرطى ، أعنى أنه يعتمد على اعتبار القضية ناتجة عن الجدل . غير أن التصديق نفسه فعل لا يقبل القسمة ، وغير مشروط ، لأنه يقبل القضية فى حد ذاتها بوصفها مجرد نتيجة لازمة عن مقدمات . وأحيانا لا ينجح الفرد فى ابداء تصديقه على قضية وجود الاله لأنه يظل سلبيا ، ولا يقوم بأى فحص شخصى للبيئة التى تؤيدها . وقد يسلم - فى حالة أخرى - بوجود الله ، ولكنه يجد مع ذلك أن الأدلة الصورية شديدة الغموض والصعوبة ، وبالتالي لن يصدق القضية أبدا على نحو فكرى أو فلسفى . وقد يتابع الفرد التدليل حتى فعل الاستنتاج ، ولكنه لن يربط أبدا النتيجة بمفهومه الشخصى عن الله ، هناك حيث يتركز تصديقه الحقيقى . وقد يسلم بصحة الحجة ، وقد يصل الى النتيجة بطريقة مجردة دون أن

يربطها من الناحية العملية بسلوكه الخاص. واهتماماته الأخلاقية . فهو يرى ، الى أين تؤدي الحجة ، ولكنه لا يبدى تصديقه الشخصي أبدا . وهكذا ، ثمة تنوعات لا حصر لها على المستوى الفردي ، بحيث لا يمكن أن يوجد تفسير موحد لغياب تصديق الناس جميعا بالأدلة الفلسفية .

ويشبهه نيومان محنتنا - في العالم الحاضر - بحالة أناس ينظرون في بئر عميقة ، أو يطحنون معا في واد مظلم (وهذا قريب من تصور ماثيو آرنولد للموقف) ، وحتى في أحسن الحالات ، حين يقدر شخص ما الأدلة العلمية ، ويربطها بنفسه أيضا ، فإن الغموض الذي يحيط بمعرفتنا بالله لا يتبدد تماما . « فأنت على كل حال لا تعرف ، بل تستنتج أن هناك الها ، وأنت لا تراه ، بل تسمع عنه » (٣٦) . ويظل الله هو الاله المحتجب المجهول حتى ولو قامت حقيقة وجوده وفعليته اللامتناهية على الاستدلال الخاص بوجود ال « أنا » والعالم .

وهناك معنى فنى في عبارة نيومان القائلة بأن عشرة آلاف صعوبة لا تؤلف شكاً واحداً في المسائل المتعلقة بالله . فهو يقصد بالشك هنا حالة العقل الذى لا يبدى تصديقه بوجود الله . وهذا شيء متميز تماما عن موقف الألوهى المقتنع الذى يؤمن بالله ، ومع ذلك يظل على وعى حاد بحدود هذه المعرفة وقصورها . فالصعوبات التى يلقاها الألوهى لا ترجع الى عيب باطنى فى البيئة على الحقيقة الالهية ، بل ترجع الى عجزنا عن النفاذ الى كمالات الله اللامتناهية ، وعن فهم حضوره للكائنات وعلاقاتهم الفردية به . فهما تماما . وهذه الصعوبات لا تتعايش مع التصديق اليقيني بوجود الله اللامتناهى فحسب ، بل تتولد عن تمسكنا التامى بهذه الحقيقة .

ويرى نيومان أن من علامات التواضع السليم للعقل الانسانى أن يعترف بما تنطوى عليه معرفة الله من يقين وعسر فى آن واحد . وهذا التواضع العقلى يختلف اختلافا كبيرا عن التواضع الذى يوصى به بسكال العقل الطبيعى ، والذى استنكره نيتشه ذلك الاستنكار العنيف . ولما كان نيومان يقرن التصديق اليقيني بالاعتراف بالصعوبات قرانا وثيقا بوصفه الموقف المتزن الوحيد للانسان من معرفة الله ، فانه لا يجد مبررا لاتباع رأى كالفن

« ويسكالك القائل بأن المعرفة الطبيعية بالله تتمحض دائما عن غرور الذات الوثنى . ومن ثم فانه يتخلص من ضرورة الارتياح بالاستدلالات الفلسفية على الله ، ويقتصر فى تقويمها على المعايير الأخلاقية الدينية وحدها .

ويميز نيومان عادة بين طريقتين فى الدراسة الفلسفية للاله : البحث ، والفحص . ويقصد بالطريقة الأولى دراسة الله يقوم بها شخص يراوده الشك . أو لا يبدى تصديقه فعلا بوجود الاله . وهذا التناول يقف فى مضاد طريقة الفحص ، وهى الاجراء الذى يتخذه الالهوى الذى يؤمن بالله ولكنه يرى أن من رسالته أن يسبر غور الصعوبات التى تكتنف معرفتنا الانسانية به ، وأن ينفذ فى شىء من التعاطف الى عقل الشاك والمحدد . ويصف نيومان عمله رسميا بأنه فحص مستمر . وليس الباعث عليه اخفاقا فى تصديقه الخاص بالله ، ولكنه احساس صاحبه طوال حياته بمسئولية فحص الصعوبات التى تعرض لعقله ، وذلك بقية مساعدة غيره من الالهيين فى تشديد قبضتهم على الاله ، وللبقاء منفتحا ومتجاوبا مع المشكلات التى يصادفها الباحثون عن الله .

(٢) نقد اللاهوت الفرياني : وحين قام نيومان بفحوصه ، لم يخفف من حدة الصعوبات ، بل عرضها فى أوج قوتها . وكان قاسميا ، بوجه اخص ، نجاة الالهيات اليسيرة بالتاريخ الانسانى ، وبالتصميم فى العالم المنظور . وهناك - مثلا - فقرة وصفية فى كتابه « دفاع عن حيائى » (١٨٦٤) Apologia Pro Vita Suo ، تعارض كل تفسير طبيعى للانسان فى ابعاده التطورية ، والاجتماعية ، والتاريخية :

« يبدو أن العالم يكذب ببساطة تلك الحقيقة الكبرى (عن وجود الله) التى يمتلئ بها كيائى كله الى أقصى مدها ، وبالتالي - فان تأثير ذلك فى - كمسألة تقتضيها الضرورة - محيرة ، وكانما ينكر وجودى أنا نفسى . ولو أنني نظرت فى مرآة ، فلم أشاهد وجهى ، لكان لدى نفس الشعور الذى يفمرنى فعلا ، حين أنظر الى هذا العالم الحى المتشاغل ، فلا أجد فيه انعكاسا لحالقه .. وتأمل العلامات - أيا كانت باهتة ومحطمة التى تدل على تصميم

مقصود ، والتطور الأعمى لما يتبدى فيما بعد على أنه قوى عظيمة أو حقائق ، وتقدم الأشياء كأنما تبدأ من عناصر غير عاقلة ، لا صوب علل غائية ، وعظمة الإنسان وصغاره ، وأهدافه البعيدة ، وحياته القصيرة ، والمستقر الذي يحجب مستقبله ، وإحباطات الحياة ، وهزيمة الخير ، وانتصار الشر ، والألم الجثمانى ، والقلق الذهنى ، وسيادة الخطيئة وسطوتها ، وألوان الفجور المنتشرة ، وضروب الفساد ، والإلحاد اليائس المحزون ، وحالة الجنس البشرى كله التى وصفتها كلمات الرسول وصفا مخيفاً ، وإن يكن دقيقاً ، « بلا أمل ، وبلا اله فى العالم » . . . هذه كلها رؤية تبعث على الدوار والرعب ، وتفرض على العقل احساساً بمر عميق يند بصورة مطلقة عن الحل الإنسانى . فماذا يمكن أن يقال لهذه الحقيقة التى تخترق القلب ، وتحرى اللب ؟ لا أستطيع أن أجيب إلا بأنه إما أنه ليس ثمة خالق ، وإما أن هذا المجتمع الحى من الناس قد طرد - بالمعنى الحقيقى - من حضرتة « (٣٧) » .

ونظرة واحدة الى التاريخ الإنسانى فى منظوره الطبيعى التطورى تحمل المرء بفتة وجها لوجه ازاء اختيار اللاألوهية أو الخطيئة الأصلية ، مع الحاجة الى مزيد من التنوير من التاريخ المقدس .

وفى هذا النص نغمات متميزة من بسكال الذى يطيب لنيومان الاستشهاد به بين حين وآخر ، ومع ذلك ، فهناك أيضاً اختلافات رئيسية تبين أن الكاردينال الانجليزى لا يشارك سلفه فى نظرتة المتشائمة الى معرفتنا الطبيعية بالله . وما يسبب الهلع - على حد وصف نيومان - هو ما يصيب الألوهى من إحباط حين يتوقع أن تتجلى القدرة الإلهية دون التباس فى الطبيعة والمجتمع الإنسانى . وتفترض حيرته أنه قد وجد فعلاً أمسا جيدة فى الاستدلال اللاصورى للتسليم بوجود اله خير ، وقادر قدرة لامتناهية . وبينما يستخدم بسكال تفسيره للموقف الإنسانى ، لكن يجادل بالعكس الأخلاقى كل تناول طبيعى للاله ، يرى نيومان أن يقيننا بوجود الله يمكن أن يهيننا لقبول حقيقة أخرى عن كارثة أخلاقية أصلية ، وعن الحاجة الى فاد . ويمكن أن يرجع هذا الاختلاف فى نهاية الأمر ، الى أن نيومان لا يقتسم مع بسكال تراثه الجنسينى عن الطبيعة والفضل الإلهى ؛ كما أنه لا يجد سبباً

لاهوتيا يدقمة إلى الخط من شأن المعرفة الطبيعية بالله ، أو نسبيا فلسفيا ، مثل المذهب الهيكل الذي يكافحه كيركجورد . وبدلا من أن يحدد نيومان موقفه وفقا للخطوط الجنسية أو المناهضة لهيكل ، فانه يهيب بالمثل الذي ضربه القديس بولس حين وعظ الاثينيين فوق جبل «الأريوباجوس» (٣٨) . إذ ينبغي للانسان أن يوقر دائما الحقائق الطبيعية الموجودة فعلا في العقل الانساني عن الله . وليس الوحي المسيحي شيئا أجنبيا تماما عن الطبيعة الانسانية ، كما أنه لا يهدف إلى محو معرفتنا الطبيعية بالله ، بل إلى تطهيرها والوصول بها إلى كمال جديد .

فإذا حلت هذه المسألة الأساسية ، كان نيومان على استعداد للاتفاق مع بسكال وكيركجورد على ثلاث نقاط كبرى : أن التصديق النظري بالله عقيم أخلاقيا ودينيا بدون مرافقة القلب ، وأن الله اله محتجب حقا ، وأن حركة العقل الطبيعي الفعلية تتجه في معظم الأحيان إلى الإنكار والاحاد . ومع ذلك ، فانه يقدم لكل نقطة من هذه النقاط تفسيراً مستقلاً ، فهو لا يسعى إلى تمجيد سبيل القلب إلى الله على حساب السبل الأخرى . ولا يعنى العقم الدين الذي ينبج عن التصديق النظري بالبحث بالله أن الاستدلال الذي يقوم عليه باطل منطقياً ، أو منحرف أخلاقياً ، ولكنه يعنى أنه لم يؤت بعد ثماره على هيئة تصديق عملي ونظري على السواء . ويرى نيومان أن الحجة القائمة على الضمير تغذي التصديق العملي ، بيد أن هذا لا يحول دون أن تكون متكاملة مع عامل نظري ، كما أنها لا تستبعد السبل الأخرى المؤدية إلى الله .

وفضلاً عن ذلك فإن احتجاب الله ليس انسحاباً تاماً لوجوده من الاستدلالات الطبيعية جميعاً ، مادام تأكدنا من كماله اللامتناهي هو الذي يسوقنا أيضاً إلى احترام عقل وجوده على أية نتائج للتدليل الانساني . ويكون تدليلنا على الاله أشد ما يكون وثوقاً حين يشتمل على اعتراف بأننا لا نستطيع اكتساب أية رؤية طبيعية أو شاملة له . وبهذا المعنى ، يتفق نيومان مع القديس اغناطيوس على أنه إذا فهم العقل الانساني الله إلى حد إزالة طبيعته المحتجبة فإن ما يفهمه في هذه الحالة ليس هو الله نفسه .

وهناك جانب خاص من هذا الموضوع المتعلق بالاله المحتجب ، يستخدمه نيومان في دراسة الاتجاه الحضاري صوب الاحاد ، وما تنطوي عليه الحجة

القائلة على التصميم design من قصور . فانه لما لم يكن الله واقعا لزيائته متكتلا ، فانه لا يتجلى بنفسه تماما خلال أى شيء مخلوق ، أو حادث طبيعي . بحيث تبقى الظلال والسر مخيمين على الأرض دائما (٣٩) . والعالم المادى يكشف عن الاله ويخفيه فى آن واحد : فهو يقدم شاهدا على خالقه ، ولكنه يشجعنا أيضا على البقاء فى مستواه الخاص ، وعلى الانصراف عن البحث عن الله . وكذلك يقدم لنا المجتمع الانسانى والتاريخ لمحات عن الحضور الإلهى ، ولكنهما يمزجان هذه الشهادة بقصة عن نشاط لا جدوى منه ، وشر لإطائل وراه . ولما كان وجود الله وخبريته غير محفورين فى الطبيعة والتاريخ ، فإن البحث عن الاله يتطلب مجهودا شخصيا صادقا ، والظروف تسمح للعقل الانسانى باعراض حقيقى عن البيئة المؤدية الى الله .

ولهذا كان نيومان حريصا على ألا يعزو الاتجاه الى الاحاد فى عصره الى أى فساد فطرى فى قوانا العارفة ، أو الى أى عيب جوهرى فى البيئة . بل ان هذا الاتجاه يرجع الى أن البيئة تسمح للعقل الانسانى فى نشاطه «التفسيرى» - بالتركيز على جانب واحد فحسب من جوانب الضغط المستمرة الذى يمارسه الشكل المادى للوجود ، والنظام التاريخى . ومن بين الطرق التى نستطيع أن ننظر بها الى الطبيعة والانسان ، ثمة مفهوم قوى شاق ، يعزل سمات معينة من الوجود المادى والاجتماعى لسد الطريق المؤدى الى الله . وهذا التفسير بالذات ، لا الفحص الفلسفى لمشكلة الاله بنا هو . كذلك - هو الذى يثير اعتراض نيومان - ولكنه يرى أيضا أن امكانية النظرية الملحدة مرتبطة بطبيعة الله المحتجبة ، ومن ثم فإن الاحاد - بوصفه اثجاها تاريخيا فى عصرنا - لا يمكن التغلب عليه باهابة يسيرة بالتصميم فى الطبيعة .

ولم يكف نيومان - ابتداء من يومياته المبكرة حتى انضج آرائه عن الله - عن التعبير عن تحفظات خطيرة على الدليل المستمد من التصميم ، وهو الدليل الذى أولع به عصر التنوير ، والمدرسة الذهنية noetic . فهو لم يكن يعول عليه فى عقيدته الألوهية الخاصة ، كما أنه لم يكن يسلم بما يتضح من افهام ، أو حتى بدلالته الألوهية الا تحت شروط تحفظية قاطنة

ولهذا السبب ، يمكن أن يقف وحده وسط رجال الكنيسة الكبار في العصر
الفيلسوفى من حيث أنه لم يكن مفزوعا ، أو معاديا لنظرية داروين
التطورية (٤٠) . وفي مراسلة طويلة مع العالم البيولوجى سانت جورج
ميفارت St. George Mivart ، نراه حريصا على الاحاطة بأختر التطورات
العلمية وتفسيرها النظرى . كما أنه أبذى بعض التعليقات الهادئة على الطابع
الشرطى للانتخاب الطبيعى ، وتساءل عما اذا كان من الممكن وجود مثل
بيولوجى لمبادئه التى تضمنتها نظريته فى تطور العقيدة المسيحية . وكان
موقف نيومان الثابت هو أن الداروينية قد أضافت مزيدا من الصعوبات
لتصور الطبيعة بوصفها تصميميا ميكانيكيا mechanical design ، ولكنها
(أى الداروينية) لم تمس التناولات غير الميكانيكية للاله ، من الطبيعة
والانسان .

وكان هناك أيضا باعث لاهوتى يعتمل فى عقل نيومان ، لا على استبعاد
الدليل القائم على التصميم ، بل على الامتناع - بالتأكيد - عن اتخاذه
استدلالا أساسيا على الله . فالمعطيات التى تستند إليها كونية الحدود ،
وهى لا ترتبط خصيصا بشخصية الانسان ، وبالتالي فانها لم تتأثر بالخطيئة
الأصلية وبالفداء . وتأسيس معرفتنا بالله على هذا الأساس فى المقام الأول
معناه الوصول الى اله لا يرتبط ارتباطا مباشرا بطبيعتنا الشخصية
واحتياجنا الدينية . وقد تؤدى الشواهد المستمدة من التصميم الى قوة
كونية تتمتع بقدرة عظيمة (ولكنها ليست لامتناهية) ، وبمهارة ، وسماحة
فائقتين ، ولكنها تلتزم الصمت عن اله العدالة والرحمة والقداسة ، عن
العناية الالهية والحاجة الى الفداء .

كان نقد نيومان اللاهوتى الرئيسى اذن هو أن مذهب الالهوية الذى
يتخذ من التصميم مركزا له يولد نظرة تاليهية deistic ، أو حتى نوعا
من مذهب التناهى . والسبيل الوحيد لانتزاع قبضة نزعة عصر التنوير
التاليهية ، والمذهب التجريبي ، ومذهب التناهى عن العقل الأوروبى ، هو
إزاحة الدليل القائم على التصميم بوصفه التناول الأول للاله ، وإثبات « أن
الاله الذى خلق السموات » هو أيضا « اله قلوبنا » . وكان المقصود صراحة

من دليل نيومان القائم على الضمير أن يزيح حجة التصميم من مركز النظرة
الالوهية ، وأن يؤمن الرابطة بين الله بوصفه خالقا للكون وبين الله بوصفه
رب القلب الانساني . وعلى هذا النحو ، حاول التغلب على التضاد الذي
وضعه بسكال بين اله الفلاسفة والمدرسين ، واله ابراهيم واسحق ويعقوب .

وتهيدا للطريق الذى يسلكه تناوله ، وضع تفرقة فاصلة بين اللاهوت
«الفزيائى» Physical واللاهوت « الطبيعى » natural . (٤١) . الاول
نظرية عن الله قائمة على حجة التصميم ، ولا تصفه الا بالكلمات الظاهرة فى
العالم الفزيائى . وهذا هو الموقف المألوف لمذهب التأليه الانجليزى ، كما
يعرضه وليم درهام William Derham فى كتابه « اللاهوت الفزيائى »
(١٧١٣) ، وبحوث كلارك Clarke وبيل Paley المتداولة ، والمدرسة
الذهنية noetic . ويلاحظ نيومان أنه حتى مع التسليم بصحة الاهابة
بالتصميم ، فإن اللاهوت الفزيائى لا يستطيع أن يتناول الله - من حيث هو
كائن شخصى أخلاقى عادل - الا تناولا ملغزا غير مباشر . فاذا التمسنا مذهبا
أكثر شمولاً ، كان لابد أن نلجأ الى لاهوت طبيعى . وهو «طبيعى» بالمعنى
المزدوج لاستخدام قوانا العارئة القطرية ، واستغلال كل مصادرها الطبيعية
للمينة ، بدلا من التركيز على العالم الفزيائى . وهذه المصادر التى أسماها
نيومان « مخبراتنا الطبيعية » عن الله هي : العالم المادى ، والروح الفردية
الانسانية وأفعال ضميرها ، والتاريخ الانسانى . ولابد من استخدام هذه
المصادر الثلاثة جميعا لافادة فلسفة متينة الأسس عن الله . والمنهج الذى
يصطنعه اللاهوت الطبيعى هو الاستدلال الاستقرائى ، غير أن هذا يحتوى
فى ذاته على الأساليب الفنية الخاصة بالبرهان الميتافيزيقى ، وعلى التندليل
الاحتمالى ، وعلى الشواهد التاريخية ، وذلك كيما يوائم بينه وبين مختلف
ضروب البيئة الطبيعية على الاله .

ولم يحاول نيومان نفسه أن يضع لاهوتا طبيعيا بهذا المعنى الكامل .
بيد أن مفهوم مثل هذا العلم قد أمده باطار مشترك يستطيع أن يضع فيه
تحليله للضمير وللحجج الميتافيزيقية على السواء ، كما مكنته أيضا من أن
يحدد أن النمط الوحيد من حجة التصميم الذى يمكن أن يفيد بعض العقول

هو النمط الذى يعمل داخل نطاق هذا السياق الأوسع ، والذى يحتفظ
بمعلقة حيوية ومعطيات حياة الانسان الروحية ، وبالتالي يحتل مكانا ثانويا
داخل ميدان اللاهوت الطبيعى .

وفضلا عن ذلك ، فان نيومان لا ينظر الى الحجة القائمة على التصميم على
أنها النوع الوحيد الذى يمكن اجراؤه من الاستدلال الاستقرائى ، حتى لو
كان ذلك الاستدلال يتجه من العالم الفزيائى الى الله . فهو يضع التصميم
فى مضاد نظام الطبيعة (٤٢) . ومع أن هذه التفرقة حاسمة بالقوة (بالمكان) ،
الا أنه لا ينمىها تنمية كافية . فهو يلاحظ عابرا أن الدليل القائم على
التصميم يرتبط ارتباطا وثيقا فى التاريخ العقلى بمفهوم نيوتن العلمى عن
الطبيعة بوصفها آلة منتظمة انتظاما رياضيا ، وبالتالي لا يمكن أن يختلط
بالفكرة الأوسع عن نظام الطبيعة ، أو التتابع المتجانس للأحداث . وأيا
كان الاطار العلمى السائد ، فان النظام يؤدى - من الناحية الفلسفية - الى
القانون ، والغرض ، والعقل العلى . فهو لم يستخلص كل التضمينات
التفصيلية لهذا التضاد ، ومع ذلك يبدو من الكامن وراء موقفه أن كشف
نظرية التطور تؤثر فى مسألة التنظيم ، لا على النظام العام ، وغائية
الحوادث . وبدلا من أن يعمل نيومان على توضيح معنى النظام من خلال
تحليل ميتافيزيقى مباشر ، يكتفى بما توصل اليه من تضافيع عام بين
التصميم والعلم الطبيعى ، وبين النظام والدراسة الفلسفية للطبيعة .

وكان شغله الشاغل هو اثبات أنه على الرغم من ارتباط دليل التصميم
بالنظرة النيوتونية للعالم ، فان ذلك الدليل لا يلزم - فى منطق صارم عن
هذه النظرة (٤٣) . فهو يتفق مع فرنسيس بيكون (كما أوضحت ذلك مقالة
ماكولى) أن من الممكن الفصل بين العلتين الكافية والغائية فصلا جذريا
بحيث يستطيع الباحث العلمى أن يقتصر فى تركيزه على المقومات الفزيائية
المتقاربة والعلل الكافية . فاذا أضيفت الى تركيز بيكون على العلتين الكافية
والمادية الفكرة التجريبية عن العلية الفزيائية بوصفها تابعا للظواهر
المتناهية ، أمكن حينئذ اعطاء تفسير منسق ومكتف بذاته من الناحية
المنهجية للعالم المادى دون الاشارة الى مصمم كونى . ووجه نظر الفزياء
الكلاسيكية الحديثة هي « الاتحاد المحايد » ، لا بمعنى انكار الاله ، أو اقامة
أى شئ يتنافى مع وجوده ، ولكن بمعنى أداء واجباتها الخاصة دون حاجة
الى الاشارة اليه . ولا يستطيع المرء - داخل السياق العلمى وحده - أن

يفرض قراراً عاماً إذا كانت حركات النظام الشمسي قابلة للرد بأكملها الى معادلة لابلاس ، أو أنها تتطلب فعل عقل الهى . ويستطيع الإنسان أن يقرأ الطبيعة ، اما بالرجوع الى الوراء فى حدود المقدمات الفيزيائية والمقومات ، واما بالاتجاه الى الامام فى حدود التصميم . ولكن لا وجود «لقياس بارع» يستطيع أن يقهر العقل على التسليم بالحجة القائمة على التصميم من تفسيرات العلم النيوتونى وحده . فهذا الدليل ليس نتيجة ضرورية لآى موقف علمى ، وبالتالي ليس هناك مايدعو الى جعله دليلاً أساسياً فى عصر يجد الكشوف العلية والاستدلالات تمجيدا عظيما . ودليل التصميم لبرهانى ، ولا أولى من وجهة نظر اللاهوت الطبيعى والعلم على السواء . وكان من الممكن أن يتفق نيومان والفيلسوف الأمريكى تشونسى رايت Chauncey Wright (ضد مذهب الألوهية «العلمى» والاحاد فى عصر التنوير) على الحياء الجوهري للمنهج العلمى تجاه كل استدلال ألوهى .

والنظر الى الطبيعة – سواء بوصفها شيئا تقترب منه مدفوعين بحب استطلاع علمى ، أو بوصفها عملاً عقلياً علينا أن ندرسه فى رهبة دينية – هذا النظر ليس الا المقابل لحقيقة أن الله يحجب نفسه ويكشف عنها فى الطبيعة . فالله لا يعلن عن حضوره فى الطبيعة والتاريخ فى ضجة وصخب ، ومع ذلك فانه يمدنا بأثر ، يكون ضعيفا ودائرياً فى بعض الأحيان ، الا أنه يؤدى الى حقيقة وجوده وتدبيره الحكيم .

« هذا هو قانون العناية الالهية : أن تعمل من وراء حجاب ، وما هو منظور فى طريقها يلقى ظلالاً فى أحسن الحالات ، وفى بعض الأحيان يطمس ويخفى ما هو غير منظور . فالعالم المنظور هو الأداة ، وهو أيضاً حجاب العالم غير المنظور ، وهو وان يكن حجاباً ، الا أنه مازال رمزاً ومؤشراً فى شطر منه : بحيث أن كل ما هو موجود أو يحدث فى الظاهر ، يحجب ، ومع ذلك يوحى ، ويخدم قبل كل شيء نسقا من الأشخاص والحقائق والحوادث ، وراء ذاته » (٤٤) .

ويؤكد نيومان – كما يؤكد كليمنت الاسكندرى والأسقف بطر – أن كوننا مغلف بالأسرار المقدسة سواء فى جوانبه الفيزيائية أو الاجتماعية – التاريخية . والنظر اليه على أنه حجاب يخفى ما وراءه ولا شيء غير ذلك – فهذه نظرة اللاادرية والاحاد المتطرفة ، على حين أن النظر اليه بوصفه رمزاً

ومؤشرا فقط ، يؤلف ما فى الثيوصوفية (الفلسفة الالهية) ومذهب التأليه من ضعف . ويعترف نيومان بما فى الاحتفاظ بالعلاقة المقعدة بين الحجاب والرمز، وبين الطبيعة بوصفها حاجة لحقيقة الاله الابدى وعنايته ، وبوصفها موحية بهما - يعترف بما فى هذا الاحتفاظ من صعوبة وتوتر . فالانسان لا يستطيع أن يجمع هذين الوجهين دون استعداد سابق للعقل والقلب ، وبالتالي دون اعطاء مزيد من الاهمية للعوامل الانسانية فى تصديقنا بالله يفوق ما يمكن اعطاؤه داخل لاهوت فزيائى .

ولا يسمح نيومان للاتحاد بأن ينتفع بنقده للاهوت الفزيائى ، اذ ان حجته تنسحب على أية محاولة لانكار وجود الله على أساس علمى . فهناك - وراء الاتحاد ومذهب الألوهية القائم على حجة التصميم - تفسير معين أو نظرة الى الطبيعة (٤٥) . وليس الاتحاد أو مذهب الألوهية القائم على التصميم محددين فى المقام الأول لمفهومنا عن العالم ، ولكنهما موقفان مشتقان من غيرهما ، وناجمان عن بعض المبادئ الفلسفية الخاصة ، ولا يلزم أيهما بالضرورة عن مفهوم علمى تجريبي للطبيعة . ومن الممكن أن يتفدى كل منهما على هذه النظرة العلمية ، غير أن عملية التغذية هذه ، عملية منفصلة تتطلب تدخل الاعتبارات الفلسفية ، وليست نتيجة منطقية حتمية للتفسير العلمى نفسه . ويرى نيومان أن النزعة الطبيعية العلمية صحيحة داخل مجالها ، ولكنها لا تمد الناس بالمقدمات التى تنادى بهم حتما اما الى النزعة الطبيعية الفلسفية الموحدة ، أو الى اللاهوت الفزيائى . وما من انسان يستطيع أن يتوصل من مسئولية النظر فى أعماق نفسه بحثا عن إله قلوبنا ، متذعرا بأن العلم يستبعد الله ، أو أن العلم يخبره بكل ما نحتاج الى معرفته عن الله . ولو لم يكن ثمة معبرة لاشخصية قياسيه تصل ما بين النظرة العلمية السائدة وبين الاتحاد أو الألوهية القائمة على حجة التصميم، فمن واجب الفرد أن ينعم النظر فى البراهين الميتافيزيقية وفى شهادة صميمه الخاص .

(٣) الاستدلال بالضمير على الله : واذا أراد المرء أن يفحص الحجج الميتافيزيقية ، لم يقدم له نيومان فى مجال الارشاد الا النذر اليسير ، ففى مواظله الدينية يشير عرضا الى الأدلة المستمدة من الحركة فى العالم ، ومن النظام الداخلى للكائنات ، ومن الحاجة الى علة أولى (٤٦) . وهو يعترف بما فى هذه الأدلة من اقناع ، ولكنه لا يكف على تحليل الصعوبات التى تحيط

بتلك المنطقة • ومن أسباب احجامه ، قبوله لراى لوك القائل بأن افعال ارادتنا الباطنة هي وحدها المصدر التجريبي لمعرفةنا بالعلية • فليس لدينا اية تجربة للعلية في الطبيعة المادية ، ولكننا نستدل على وجودها من مشاهدتنا للتتابع الموحد ، وللعلاقات بين الحوادث • أما ما هي الاسس التي لدينا في المعطيات العادية لاقامة مماثلة بين الأفعال الارادية والتتابع الخارجي ، فمسؤال لا يجيب عليه نيومان • فهو لا يفترض في معنى العلية الثانوية عند الفاعلين الانسانيين ، بل يقرر ببساطة أن التتابع المادي لابد أن يرجع في نهاية الأمر الى ارادة ما ، ومن الواضح أن هذه الارادة مستقلة عن الارادة الانسانية • ومن ثم ، فان فاعلية الله الروحية مطلوبة بوصفها المبدأ العلى النهائي للعالم الطبيعي • هذه النقاط جميعا يجمعها نيومان عابرا دون أن يفحصها بعنايته المألوفة ، فهو لا يتقدم متجاوزا لوك وبطلر الى معالجة أكثر مיתافيزيقية للعلية ، ولنوع البرهان الوجودى الملائم للاستدلال العلى الحقيقى المستمد من الموجودات الحسية ، لا للاستدلال المنطقى القياسى •

وقد برر نيومان المجال المحدود لاستقصاءاته الألوهية بملاحظة مؤداها أن الأنانية - في هذا المجال - هي التواضع الحقيقى • فقد وجد أن الحجة القائمة على الضمير ليست أقرب الحجج الى نفسه وأشدّها اقناعا فحسب ، ولكنها أكثرها تداولاً بين الناس في استدلالهم اللاصورى على الاله ، وفي تصديقهم بوجوده الحقيقى • وكان تناول نيومان البناء في اللاهوت الطبيعى يهتدى بخطة فحص ذلك النوع الشعبى الشخصى العمل من البينة التى يعتمد عليها العاديون من الناس في تكرين عقيدتهم عن وجود الله • وفي منطقة الضمير ، بحث نيومان عن أقوى حجة لاصورية تقدم لهم الأساس المعقول لتصديقهم بالله • ولم يزعم أنها الحجة الصحيحة الوحيدة ، بل ركز دراسته على التصديق اليقيني الحقيقى بالله الذى تنتهى اليه • وكان مقصده الرئيسى اثبات أن الاستدلال اللاصورى المستمد من الوقائع الأخلاقية طرئى معقول يؤدى الى الله وغير قابل للرد •

ويحصى نيومان - في مذكراته الخاصة - أربعة أسباب رئيسية لاختياره للدليل القائم على الضمير (٤٧) • أولا : لأنه دليل مشترك لكل صنوف البشر ، المسيحيين والوثنيين ، الجهلاء والمتعلمين على حد سواء • وهو مائل آمننا منذ طفولتنا ، ضاربا بجذوره في تجربة متصلة هي تجربة خضوعنا

للقانون • والدليل اللاصورى القائم على الضمير لا يحتاج الى تخصص ، كما أنه لا يتطلب تدريبا خاصا لادراكه ، ولا ينحصر فى الكتب والمعامل •
ثانيا : ليس الدليل المستمد من الضمير عملية نظرية بحتة ، كما أنه لا يقف عند حقيقة مجردة خالصة ، بل انه يجعلنا - على العكس من ذلك ، ندرك الله فى نقطة المركز من حريتنا • وهو شخصى ، لا فى نقطة انطلاقه فحسب ، بل فى فهم الله أيضا بوصفه حكما شخصيا ، وهاديا تحدوده العناية ، ومن ثم فان هذا الاستدلال يعطى عادة حقيقة نظرية والتزاما عمليا من جانب الشخص المتناهى ازاء الاله بوصفه شخصا • فهو مصدر العلاقة الاخلاقية والدينية بالله ، وبالتالي فانه يتغلب على عيوب الدليل القائم على التصميم •
ثالثا : يؤيد نيومان الحجة المستمدة من الضرورة من حيث انها تؤلف أساسا للاعتقاد فى الحواس ، اذ يمكن النظر اليها (أى الى الحواس) حينذاك على أنها ممنوحة من الله • ومع أنه يعترف شخصا فى كتاباته الشخصية بالادراك الحسى على أسسه الخاصة ، الا أنه يرى فى الضمير دائما سبيلا متاحا للوصول الى الله حتى لأولئك الذين لا يثقون بالعالم الخارجى •

والسبب الرابع الذى يبديه نيومان خليف بمعالجة منفصلة • فهو يقرر -- فى شيء من الالتواء الى حد ما - أن الحجة المستمدة من الضمير تشرح وتنفذ ما تشير اليه المراجع الاسكلانية على أنه « الخطيئة النفسانية » • وهو يجد معنى محسوسا لهذه العبارة فى ميل بعض العقول الفلسفية الى تحويل الضمير ، من كونه صوت اله يوجه ويكافئ ، الى كونه مجرد ذوق • وهذا شطر من الكفاح الحازم ضد اعتبار الضمير شاهدا باطنيا على وجود الله ، وعلى قانونه الاخلاقى • ورأى نيومان الخاص هو أن الضمير مقوم فريد فى طبيعتنا الذهنية ، مقوم لا يمكن أن « ينحل فى نهاية الأمر الى أى مزيج من المبادئ فى طبيعتنا ، يكون أكثر أولية منها » (٤٨) • بيد أنه يذكر عدة مذاهب فلسفية تحذو أن تذيبه فى شيء آخر سواء • ومن هذه التفسيرات الردية reductionist التفسيرات النفعيه والاستطبيقية ، والانثروبولوجية ، والسوسيمولوجية ، والنفسية ، فهذه جميعا تسعى الى جعل الضمير مساويا على التوالى لتقدير المنفعة ، أو لأنانيه بعيدة النظر ، أو لاحساس باللائم ، أو لالتواء فى عقل الانسان البدائى ، أو لنتائج التكيف الاجتماعى والتعليم ، أو نتيجة لروابط تداعى المعانى المحددة •

وفى مقابل هذه الأشكال المختلفة من الردية الأخلاقية ، يعتمد نيومان على ما يسميه فحشا مباشرا لظواهر العقل الانسانى الجوية ، أو ما يمكن أن نسميه تسمية تقريبية بأنه وصف فنومنولوجى (ظاهرى) للمواقف الانسانية . وتصويره الشهير للجنّتلان وسيلة مجسدة لتوضيح التقابل الحاسم بين الضمير بوصفه أمرا أخلاقيا ، وبين مقابله الاستطيقى . فهو يبين - بالرجوع الى كتابات شافنتسبرى وهيوم ، ويرك وجيته - كيف يستبدل تناول الحس الأخلاقى moral-sense الذوق الجيد بالأمر العلى ، والرضا عن الذات بالاشارة الى معيار أسمى . وفى رده على تنبؤ ماثيو آرنولد بأن الأدب والثقافة سيحلان مكان الدين ، يحل نيومان الضمير بوصفه فعلا شخصيا متميزا تمام التميز عن استجابة متولدة عن الثقافة ، ومن حيث ينتهى الى علاقة أخلاقية خاصة لا يمكن أن ترد الى أى معادل استطيقى . ويحرص نيومان حرصا خاصا على فهم ونقد النظرة الظاهرية والردية عند جون ستيوارت مل الذى حل مذهبه المنطقى محل المدرسة الذهنية فى أكسفورد عقب رحيل نيومان بوقت قصير . ذلك أن الضمير يوجد فى الفرد فى سن مبكرة بحيث يتعذر تفسيره بتداعى المعانى ، كما أنه يوجد - بصورة موحدة - عند الاغريق الوثنيين والمسيحيين على السواء ، بحيث لا يمكن أن يكون نتيجة لروابط عرضية ، ومحددة اجتماعيا . ويعول كل من هيوم ومل تمويللا كبيرا على مبدأ تداعى المعانى ، ولكنه يبقى مع ذلك علة مجهولة داخل نزعتهما الظاهرية . ولا تنسجم نظريتهما مع تجربتنا عن التدبر المتروى وعن تطبيق المبادئ الآمرة على ظروف جديدة وعن الاختيار الحر ، وهى جميعا ملامح تميز عملية الضمير الفعلية فى الانسان .

والأفعال العينية ، أو الأوامر الأخلاقية التى يملها ضمير الفرد ، تمده بالمعطيات اللازمة التى يعمها خفية فى المبدأ القائل بأن الضمير يصدر الأوامر الملزمة لارادتنا . وهذا المبدأ - كغيره من مبادئنا الأولى - لا يتولد بطريقة أولية لاشخصية ، ولكنه ينشأ على نحو استقرائى من تجربتنا الشخصية . ذلك أن العقل - ازاء تكرار الأحكام المتعلقة بالأمر الأخلاقى - يكون مفهوم الضمير شيئا فشيئا . فهو مفهوم مركب ؛ اذ من الممكن أن ننظر الى الضمير ، اما بوصفه ادراكا لقاعدة من قواعد الأخلاقية بالنسبة لظروف معينة ، واما بوصفه ادراكا للواجب أو الإلتزام الأخلاقى المؤثر فى أفعال

معينة • وهذا الوجه الأخير من الضمير متصل - على الأخص - بالاستدلال
 الألوهي • فإذا أخذ على أنه إدراك مباشر للواجب فيمّا يتعلق بقراراتنا
 العملية في المسائل العينية ، كانت له الوظيفتان الأوليان : الأمر - و -
 النهي ، الأطراء - و - التأنيب • الضمير يحقق نفسه إذن في التوجيهات
 والعقوبات وتصاحبه مشاعر الرضا والحزى • أما من حيث وجهه الخاص
 بالتوجيهات ، أو بأحكام الأمر والنهي ، فإن له طابعا مستبدا يلقي ضوءا
 خاصا على القانون الطبيعي الأخلاقي • فهو يمكننا من النظر الى هذا القانون
 لا من حيث « هو » ميل حميم لطبيعتنا فحسب ، بل من حيث هو « صادر
 عن » مصدر شخصي أعلى في وجودنا واتجاهاتنا الأخلاقية (٤٩) • والانسان
 ذو الضمير يصبح في وعي نفسه حيث أنه يوجد ويختار ويفعل في الحضور
 الفعال - وبالإشارة الى - الاله الشخصي المتدلى • فهو يعرف ها هنا على
 أنه موجود بوصفه المصدر الشخصي ، والأساس النهائي للقانون الأخلاقي ،
 وللالتزام •

ولا يزعم نيومان أن هذه الحجة يمكن أن تقهر كل انسدان ، أو أن قوتها
 يمكن أن تقدر دون جهد شخصي ، ومعاناة للموقف الأخلاقي الذي يصفه •
 ولكنّه يرى أنها تنير الأسس العقلانية التي يستند اليها الانساني في ابداء
 تصديقه بوجود الله . والأساس الذي يقرم عليه الاستدلال الألوهي اللازموري
 المستمد من الضمير لا يقل معقولة عن الأساس الذي يقوم عليه استدلالنا
 العادي على وجود العالم الخارجي • ففي كلتا الحالتين ، هناك أساس تجريبي
 لا يمكن تحليله الى شيء آخر هو : في الحالة الأولى وجود الاحساسات في
 العقل ، وفي الحالة الثانية وجود الأوامر الأخلاقية . ففي ادراكنا للاحاساسات ،
 على أنها تبعث فينا بواسطة مصدر آخر ، نقوم باستدلال تلقائي لا أثر للتفكير
 فيه - على وجود عالم مادي • ونحن نستخدم أيضا نفس المبدأ الاستقرائي
 عن مصدر على حقيقي للتقدم من تجربة الأوامر الأخلاقية بوصفها صادرة
 عن شخص أخلاقي أسمى - للتقدم الى وجود الله • ذلك أن أوامر ضميري
 يبدو أنها تنقل نية - على - الالتزام من جانب فاعل عادل أخلاقي ، متميز
 عني ، وأعلى مني • فإذا أدرك الفرد طبيعة الأمر الأخلاقي نفسه التي لا سبيل
 الى ردها ، وعانى تجربة العلية الباطنة بوصفها إرادة فعالة ، تحرك بكل
 تأكيد صوب التصديق بوجود الله ، وعلوه ، وخيرته الأخلاقية •

وهنا تتدخل مسائل معرفية وميتافيزيقية لا يفحصها نيومان نفسه .
 فهو لا يفحص الصعوبات التي تستتبعها المقارنة بين الاستدلال على الله
 وبين الاستدلال على العالم المادى الواقعى . وهو يفترض أن معظم الناس
 يؤمنون بنمط من الواقعية غير المباشرة ، وبأن المشكلات المرتبطة بهذه
 النظرية ليست خطيرة الى درجة تكفى للشك فى صحة الاستدلالات الوجودية
 الأخرى التي تستخدم اجراء مماثلا . واخفاقه السابق فى اثبات معنى العلية
 فى المجال المادى للانسانى تجد لها هنا مقابلا فى احجائه عن بحث
 ما اذا كانت التجربة الباطنة لفعل الارادة تسرى على ما وراء عالم الفاعلين
 الروحانيين المتناهيين . على أنه فى اوصافه للطابع الأمر الذى تتسم به توجيهات
 الضمير ، لا يشير الى أننا نكتشف فى الأمر الأخلاقى نية شخص ذى سلطان
 يعلو على الفاعلين المتناهين جميعا . فالتركيز على العلية بوصفها فعلا فعلا
 من أفعال الارادة يفتح الطريق لتفسير الأمر الأخلاقى على أنه الحضور الواقعى
 لسلطة الاله الفاعل الشخصى اللامتناهى .

وهناك ميزتان خاصتان كان نيومان يرجو أن يجنيهما من الحجة القائمة
 على الضمير . فقد كان مدركا - فى المقام الأول - أن الاتجاه الحادى ومذهب
 « مل » فى التناهى - يعملان معا على تجميد مشكلة وجود الله ، ومشكلة
 خيريته الأخلاقية . فهما يضعان الشرط القائل بأن المرء لا يثبت وجود الله
 الا اذا أثبت مباشرة وجود اله خير . وبدلا من أن يفحص نيومان هذه المقدمة
 على أسس ميتافيزيقية أوصى باتخاذ طريق الضمير وسيلة لتلبية هذا
 المطلب . ولاحظ - (موجها ملاحظته الى صاحب النزعة الطبيعية الملحدة)
 أن على المرء أن يتخذ من الانسان - لا العالم الفزيائى - نقطة انطلاقه ، اذا
 أراد أن يصل على الفور الى اله متصف بالصفات الأخلاقية . وطريق الضمير
 يقع داخل سياق أخلاقى ، ويؤدى الى الله بوصفه الحكم العادل الخير . وكذلك
 يجيب نيومان على صاحب مذهب التناهى اجابة ماثلة مؤداها أن موقف
 الضمير يبدى الله بوصفه الشخصى المقدس الكامل الذى يعلو على الفاعلين
 المتناهيين جميعا ويأمرهم . اما وجود الألم والشر والحوادث التى لاغايه لها ،
 فامتحنان لايمان الانسان بقدرة الله اللامتناهية وخيريته ، ولكنه ليس توجيهها
 للتدخل عن لامتناهى قدرته او خيريته .

وقد توصل نيومان الى نتيجة قيمة أخرى من ادراج شهادة الضمير

ضمن الأسس الأولية للإيمان بالله . والمعطيات في هذا المثل لا توجد في المجال الشخصي وحده ، ولكنها أخلاقية بوجه خاص ، ومن ثم ، فإنها تخاطبنا بطريقة عملية ، والنتيجة الطبيعية للاستدلال الألوهي المستمد من الضمير ، هي التصديق العلى بالله ، لا بمعنى كونها خالية من أية دلالة نظرية ، بل بمعنى إضافة إيمان إرادتنا الراسخ ، وولائنا لحقيقة وجودية . وهذا الالتزام العملي نحو الإله - بوصفه خيرا ومقدسا بصورة لامتناهية - يمكننا من معاناة ضراوة الشر ، وارتياك نسق الحوادث الباطن دون استنتاج أن القدرة الإلهية عاجزة أو محدودة ، أو أنه لا وجود لاله خير متعال خلق الإنسان وعالمه الطبيعي . والحق أن التصديق الألوهي الموجه وجهة عملية يزودنا بدافع إيجابى لمكافحة الشر ، والسيطرة على القوى الطبيعية والتاريخية لتحقيق غايات إنسانية .

(٤) الاحتمالية العلية والتصديق اليقيني بالله . لم تكن حجة نيومان القائمة على الضمير هي رد نيومان الوحيد على المدرسة الذهنية التي حاولت أن تحصر تناول العقول من جانب كل إنسان للإله في البراهين الصورية وفى الإهابة بالتصميم ، ولكنها (أى حجة الضمير) كانت أيضا سبيله لمواجهة اعتراض هام موجه من موقع منطق العلم . وقد صاغ هذا الاعتراض صديق هو وليم فروود William Froude خلال مراسلة امتدت طيلة حياتهما . وكان شقيق فروود الأكبر شريكا حميما لنيومان فى حركة أكسفورد ، وكان وليم نفسه عالما ممتازا فى الأيدروديناميكا (ديناميكا الموائع) وفى الهندسة البحرية . وعن طريقه ، حافظ نيومان على صلته بالمناهج الفعلية المتبعة فى فزياء القرن التاسع عشر ، كما أحيط بنفس الاتجاهات فى منطق العلوم التى اهتم بها تشارلز بيرس Charles Peirce فى أمريكا . وقد صدم «فروود» بالتماثل بين رأى السر تشارلز لايل Charles Lyell وغيره من العلماء ذلك الرأى القائل بأن مناهج العلم الحديث لا تؤدى إلا الى نتائج احتمالية ، وبين ما أعلنه نيومان فى كتابه « دفاع Apologia من أن الاحتمال هو مرشد الحياة ، وأن اعتقاده فى الله قائم على أسس من الاحتمال . وحين وضع . فروود ، هذين المصدرين معا ، استنتج أن كل استدلال على الله ينيهى أن يظل احتماليا وخاضعا للشك ، وبالتالي لا يمكن أن يعطى أبدا يقينة مطلقا عن وجوده .

واستمرت هذه الصنوعة مصدر ازعاج عميق لنيومان سنوات طويلة ؛ لأنها بدت نتيجة لا مهرب منها لموقفه الخاص من ناحية ، ولأنها كانت شيئا يوصى به الرأي الشائع للتفكير العلمى من ناحية أخرى . وكان « فرود » يعتقد أن العقل الانسانى « لا يستطيع الوصول فى أى موضوع من الموضوعات الى نتيجة يقينية يقينا مطلقا . وعلى الرغم من وجود بعض النتائج التى تعد اشد يقينا من غيرها ، الا أن هناك عنصرا من عدم اليقين فيها جميعا . وعلى الرغم من أن أى احتمال ، مهما يكن ضعيفا - قد يجعل من واجبه - حيثما كان أن يتصرف « كما لو » كانت النتيجة التى يشير اليها يقينية تماما ، الا أن أعلى درجات الاحتمال لا تبرر العقل حين ينفى ما يتبقى من الشك » (٥٠) . وقد أكد « فرود » - مثلما فعل تشارلز بيرس ، على موقف القابلية للخطأ fallibilism (أو الخطئية) ، أو التسليم بالخطئية الجوهرية لكل تدليل علمى ، وواجب البقاء على استعداد مراجعة الاحتمالات الحاضرة ورفضها . ولا ينبغي أن نسمح لمقتضيات الفعل بخداعنا فيما يتعلق بعدم اليقين النظرى الذى تتسم به أحفل آرائنا بالوعد ، وأكثرها جدوى من الناحية العملية .

ويشكل نيومان استجابته لهذه الحجة فى مراسلاته الخاصة ، وفى كتابه قواعد التصديق A Grammar of Assent (١٨٧٠) . فهذا غرض من أغراض تمييزه بين فعل الاستدلال والاستنتاج وبين فعل التصديق . فلما كان الاستدلال والتصديق فعلين مختلفين ، يمكن أن يكون التصديق بالله معقولا ويقينيا بمعزل عن استدلال صورى برهاني . فضلا عن ذلك ، فان ما يقرره نيومان عن الأسس الاحتمالية لاعتقادنا الطبيعى فى الله ينبغي أن يفسر تفسيراً دقيقاً ، بحيث يشير الاحتمال الى بعض الحجج الألوهية المنفصلة ، والى فعل الاستنتاج منها ، لا الى التصديق النهائى . وفعل الاستنتاج مشروط ؛ بمعنى أنه يتجه الى مقدمات الحجة ويعتمد عليها ، لا بمعنى كونه قابلاً للمراجعة على نحو جوهرى . ومع ذلك ، فان التصديق الألوهى غير مشروط لأنه يقبل حقيقة وجود الله على أنها قضية مقنعة فى حد ذاتها . وبالإضافة الى ذلك ، لا يستخدم نيومان عبارة « محتملة » على أنها مرادفة للكلمة « غير يقينية » ، أو « مشكوك فيها » ، أو « ضعيفة البينة نسبياً » . فهو حين يصف حجة ما بأنها احتمالية أو محتملة ، لا يسمى

الى عزلها عن النوع الوحيد من البرهان الذى يسمح به المذهب العقل
أو المدرسة الذهنية . وخط التدليل يكون محتملا من حيث انه : (أ) ليس
برهانا رياضيا ، (ب) وأنه يتلقى معطياته ومقدماته من التجربة ، لا من العقل
المخلص والمصادرة الأولية ، (ج) وأنه يهتم بالوجود القائم العيني لا بالتصور
المجرد (٩١) . والحجة الأخلاقية على وجود الله احتمالية بهذا المعنى النيوماني
الثلاثى . فهى ليست دليلا صوريا رياضيا ، وهى تستمد قوتها من معاناتنا
لأفعال الضمير ، وهى تستنتج الوجود الواقعى لاله شخصى ، ولا تستنتج
حقيقة مجردة . بيد أنه ما من واحدة من هذه الملابس تحول دون أن يكون
التصديق اللاحق بوجود الله تصديقا يقينيا غير مشروط ، وان لم يكن هو
نفس التصديق اليقيني الذى نمنحه لحقيقة رياضية ما .

فالتصديق الذى نبديه بوجود الله ، المترتب على الاستدلال اللاصورى
من الضمير ، يتمتع بيقين أخلاقى . وعلينا أن نميز بعناية استخدام نيومان
عن استخدام ديكرات وكثيرين غيره من المؤلفين المدرسين المحدثين الذين
يعتبرون اليقين الأخلاقى ضعيفا غاية الضعف ، ويرون أنه يقف فى مضاد
اليقين الميتافيزيقى والفزيائى . اذ يرى نيومان - على النقيض من ذلك -
أن اليقين الأخلاقى يقف أولا فى مضاد النوع المنطقى - الرياضى الناتج
عن التدليل المجرد اللاوجودى . فهو ليس يقينا مزيفا ، أو من نوع أقل ،
بل انه اليقين الذى يتناسب تناسبا صادقا مع التدليل العيني اللاصورى
الذى يؤدى - على نحو استقرائى - الى وجود الله ، والى حقائق الواقع
الأخرى . والقضية اليقينية أخلاقيا ليست اراحة برجمانية للنفس ، ولكنها
تتضمن حقيقة نظرية . صحيح أنها تحمل اشارة عملية الى سلوكنا المترتب
عليها ، غير أن هذا لا يجعلها « شبه - مطلب » من مطالب الفعل . فقضية
وجود الله يقين أخلاقى لا بسبب افتقارها الى أية حقيقة نظرية ، بل لان
أساسها يقوم فى البيئة الأخلاقية العينية ، ولأنها تنتسب الى حياتنا
الإيجابية .

ولا يحدد اليقين الأخلاقى سلبا بوضعه فى مقابل اليقين الرياضى ،
وإيجابا بأشارته العملية ، بل أيضا بإسهام ما أطلق عليه نيومان اسم « الحس
الاستدلالي ، illative sense . وهذا الحس لا يشير الى قدرة منفصلة

لذهننا ، ولكن الى وظيفة متميزة من قوتنا الذهنية العادية . والحس الاستدلالي يعنى قدرة ذهننا على اجراء استدلال صورى لكى يميز نموذجا موحدا من البيئة فى طائفة من الحجج المستقلة ، المتلاقية فى الوقت نفسه . فهو لا يضيف الاحتمالات ، بالمعنى العلمى للاحتمال ، وانما يبحث بواسطة الاستدلال اللاصورى عن حقيقة يقينية من الناحية النظرية ، حقيقة قد توجد أو لا توجد ضمن مثل هذه الطائفة من الحجج . فاذا اكتشف يقينا نظريا فى القصد الموحد لمصادر متعددة من البيئة التى قد لا يكون بعضها مقنعا فى حالته المنفصلة ، تأدى به ذلك الى تصديق عقلى ويقينى بهذه الحقيقة المركبة . وليست وظيفة الارادة فى عملية الحس الاستدلالي أن تحول الجائز الى يقين ، بل أن تضمن نظرا موحدا الى البيئة فى مجموعها ، سواء كان الناتج ظنا أو يقينا . والتصديق اليقيني الذى يعطى لوجود الله على أساس المعطيات المركبة فى حياتنا الأخلاقية ، هو تصديق أخلاقى ، لا لأنه بمن مرتبة ضعيفة ، ولكن لأنه يستند الى تقدير استدلالى لوحدة معطيات الضمير ذات المعنى ، ولأنه يؤدى الى تسليم الارادة ، والعقل أيضا - بحقيقة تلك القضية .

هل التصديق اليقيني بالله تصديق بسيط أو تأملى ، تصورى أو واقعى؟ ان نيومان يحاول الجمع بين قيم الأنماط الأربعة من التصديق فى التسليم الناضج الكامل بالله (٥٢) . اذ ينبغى أن يكون لاعتراف القلب مباشرة التصديق البسيطة وقوته ، بوصفه ثمرة استدلالنا اللاصورى على الله ، مع التأكد من أسس البيئة التى تأتى مع التصديق التأملى . وليس الاقتناع التلقائى والتحليل التأملى أمرين متنافرين ، ولكنهما وجهان مكملان لتصديق الانسان الكامل ، أو ليقينه المركب عن الله . ويقين الفيلسوف عن سبب تسليمه بوجود الله متصل والمعرفة التى يكتسبها الرجل العادى ، ذلك ان توليف نيومان بين التصديق البسيط والتأملى يحول دون قيام أى تعارض دائم بين التناولات الفلسفية والدينية ، وبين تناولات الحياة اليومية للاله .

ويعتقد نيومان أننا نستطيع - كذلك - أن نجعل بين التصديق التصورى والواقعى بوجود الله ، اذ أنهما لا يرتبطان بوصفهما فعلين من أفعال العقل أحدهما ناقص والآخر كامل ، بل بوصفهما تصديقا بموضوع

تصورى ، وتصديقا بشئ واقعى ، دون أن يكون ثمة اختلاف ضرورى فى اليقين نفسه . فمن الممكن أن يكون هناك تصديق تصورى بوجود الله بمعنى قبول حقيقة القضية الألوهية من حيث هى كذلك . والاستدلال القائم على الضمير ينشأ أساسا فى مثل هذا التصديق التصورى أو النظرى الكامل بحقيقة أن الله موجود . على أن المرء يستطيع أن يبدى تصديقا حقيقيا بهذه الحقيقة ، من حيث ادراكه بأن أساس الدليل يتألف من وجوده الأخلاقى نفسه، وأن دلالاته تتعلق بوجود الإله الأخلاقى والشخصى نفسه. والتصديق الحقيقى يضيف إشارة القضية الصادقة الى المعطيات الجزئية الشخصية والى النتائج غير المباشرة فى الفعل . ذلك أن تصديقنا التصورى بالله المستمد من الضمير ملتحم التحاما طبيعيا بتصديق حقيقى عندما ننجح فى ادماج الحقيقة عن الله بالأفعال الجزئية الصادرة عن ضميرنا ومشاعرنا العملية ، مدركين على هذا النحو أن تلك الحقيقة تتصل بعلاقة شخصية عملية بين الشخص الإنسانى والواقع الإلهى الشخصى . فالتصديق الحقيقى لا يحو الحقيقة النظرية عن الله وأساسها الاستدلالي اللاصورى ، ولكنه يضيف كمال الارتباط العملى لقلبنا بوجود الله الشخصى الخاص .

وهناك دلالة تاريخية خاصة فى اصرار نيومان على أن يتضمن التصديق الكامل بالله الإسهامات الخاصة بأنماط التصديق الأربعة جميعا . ففي عصر يتعرض فيه مذهب الألوهية لهجوم الحاد واللادرية ، يحتاج التصديق البسيط الى التأييد الذى يمكن أن يحصل عليه من تصديق تأملى بأسس معرفة الله . ومع ذلك ، فحتى قبضتنا التأملية على الله ليست كافية اذا بقيت فى الشكل النظرى لتصديق تصورى ، ذلك أن الحقيقة النظرية عن القضية الخاصة بالله تحتاج الى أن تكتمل بتصديق حقيقى من عقلنا بالله ، مفهوما على أنه حقيقة شخصية . وهكذا تشير عبارة نيومان عن بينة الإنسان الجلية بذاتها- عن نفسه وعن الله الى الرابطة الحميمية التى تنسجها الحجة القائمة على الضمير بين تجربة المرء عن ذاته الأخلاقية وبين الفعل العقلى الخاص بالتصديق التصورى - الحقيقى بوجود الله الشخصى الخفى الى مالا نهاية .

وفى التوليف بين الاستدلال اللاصورى من الضمير وبين ضروب التصديق الأربعة ، يعثر نيومان على اجابته الأساسية الطبيعية على مشكلة الإله.

الحديث والنزعة الطبيعية الفلسفية التي يقدرها تقديرا كبيرا ، والتي تكمن وراء بحوثه جميعا :

« وهناك الاله ، .. هذه العبارة حين تفهم حق الفهم ، تكون موضوع ايمان قوى عارم يحدث ثورة فى العقل .. والعقل تكون بمثابة تلك العناية على أساس من ضميره الطبيعى ، لا يقدم عالم الطبيعة والانسان الا انعكاسا لتلك الحقائق عن الاله الواحد الحى الذى كان مألوفاً له منذ الطفولة ... وهو يفسر ما يراه حوله بهذا التعليم الباطنى السابق ، بوصفه المفتاح الحقيقى لهذه المتاعاة من الفوضى الشاسعة المعقدة ، وهكذا يكتسب رؤية بالله تزداد تماسكا وشفوفا من أشد المواد افتقارا الى المعنى . وعلى هذا النحو يكون الضمير مبدأ وصل بين المخلوق والخالق » (٥٣) .

فلو أن تصديقنا القلبى الكامل بالله تضمن الأوتار النظرية للتصديق التأملى ، والاحتمال العملى لتصديق حقيقى ، لكان لدينا من النور والصبر ما يكفى لمجادلة الصعوبات الفعلية التى نلقاها فى تجربتنا للعالمين التاريخى والطبيعى . والانتباه الى دلالة الضمير لا يبدد مشكلة الشر ، ولكنه يمكن الفرد من أن يضع أساسا شخصيا مناسباً للتفسير بفيه مضاربة هذه المشكلة . وينطوى تصديقنا المتكامل بالله على التأكيد الحقيقى بأن الحرية والعدل والرحمة موجودة حقا فى الكائن اللامتناهى حتى لو لم يمكننا - برؤية جوهرية - من ادراك الطريقة اللامتناهية التى يكون بها الاله خيرا وعادلا ورحيما . والثورة التى يسعى اليها نيومان هى أن يتمسك بتصديق حقيقى يقينى بالاله الخير شخصيا ، دون أن يكف عن الاحساس بالصعوبات التى تكتنف وضعنا الانسانى ، وهو يحاول جاهدا أن يجعل موقفنا الطبيعى أكثر انسانية وأكثر استجابة لله . وأن يكون هدف تأملنا لله هو أن نقبل ظروف الحوار الشخصى والصدقة بين الله والناس ... وهذا هو ما يقصده شعار نيومان : « القلب يخاطب القلب » .

٤ - العراك الوجودى حول الله

لا سبيل الى فهم الموقف المعاصر للوجوديين من الله ، الا على خلفية الصدام بين مذهب بسكال وكيركجورد فى الألوهية الشخصية وبين مذهب ماركس ونييتشه المضاد للألوهية antitheism . ومع أن الوجوديين ينظرون

الى مسألة الله على أنها أساسية فى الفلسفة والثقافة ، وكذلك بالنسبة للعلاقى
الانسانى ، الا أنهم لا يقدمون اجابة موحدة عليها . فهم يمثلون استمرارا
للتضاد بين كيركجورد ونييتشه ، ويؤثرون - حقا - صياغة القضية على هذا
النحو الديالكتيكي (٥٤) . ويمتد المجال الذى تقع فيه المراكز الوجودية من
الاحاد الصريح عند سارتر وكامى الى تسليم يسبرز باله متعال ، ومن امتناع
هيدجر عن الحديث عن الله فى الفلسفة الى رأى مارسل القائل بأن الفلسفة
بحث تأملى لعلاقة التواصل بين الله والأشخاص المتناهيين .

ويرد جان بول سارتر مشكلة الاله الى مشكلة فكرة الاله - مستفيدا
فى ذلك من رأى نييتشه عن العالم بوصفه خليطا من الصيرورة لا وجود فيه
للعان محفورة بالفطرة . فهى كغيرها من الإنكار ، من نتاج الوعي الانسانى
الحلاق ، ومع ذلك ثمة شئ فى هذه الفكرة الخاصة لا يجعلها اختيارية صرفة ،
بل هى من الأفكار الحتمية التى لا مندوحة للعقل عن اظهارها ، لأنها تعبر
عن ميل ضرورى فى طبيعتنا ، وان يكن هذا التعبير بصورة مضللة . فنحن
نجاهد دون انقطاع للجمع فى حقيقة واحدة بين اكتمال الوجود المادى
وصلابته وبين انفتاح الوعي ومرونته . وفكرة الله هى نقطة التلاقى التى
يجتمع فيها هذان الشكلان . بيد أنه التقاء لا نملك الا أن نحلم به ، ونطمح
اليه ، دون أن نحققه أبدا ، لأن الوجود الساكن الكثيف ، والوعي النشط
الشفاف فى حرب مستمرة ، أحدهما مع الآخر . ومن ثم ، فان فكرة الاله
متناقضة بطبيعتها ، حتى لو لم نستطع الامتناع عن وضعها ، ومحاولة
تحقيق ما تدل عليه .

والمأساة الحقيقية للانسان السارترى هى مأساة الألوهية . فتحالفه مع
كل من الوجود وقوة الوعي العادمة ، يسوقه نحو العلو ، بحيث ان أشد
دوافع حياته جذرية هو أن يكون الها ، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد . هذه
هى ماهية التركيب الانسانى الحقيقية : « الانسان فى جوهره رغبة فى أن
يكون الها » (٥٥) . ومحك الاخلاص هو استعدادنا لمواجهة هذه الحقيقة ،
والتسليم بنتيجتها الاخلاقية ، وهى أن على الانسان أن يبدع قيمه الخاصة
دون اعتماد على أى معيار الهى موجود فعلا .

وعلى الرغم من تركيز سارتر على الحرية وعلى إبداع المرء المسئول لقيمه الأخلاقية ، إلا أنه لم يستطع إقامة فلسفة أخلاقية ، وذلك لصعوبة التوفيق بين آرائه الميتافيزيقية عن التعيين الأولي للفرد وبين الاختيار الحر للأهداف ، ومطالب الخير المشترك . ولم تحل مثل هذه العقبات الميتافيزيقية دون أن يتوسع عقل البير كامى المتقد فى الجانب الأخلاقى من النزعة الانسانية الملحدة . فبدلا من أن يقدم الأسباب الميتافيزيقية لاستحالة الله ، بدأ من الحقيقة الحضارية الواقعة وهى التمرد الواسع الانتشار ضد فكرة الاله . وهو يتفق مع نيتشه فى أن هذا الإنكار ليس نزعة عنمية كاملة ، ولكنه بداية تأكيد مطلق للأرض ، وللأشياء المنتهية جميعا . ومع ذلك ، يظل كامى نفسه متشككا فى ارادة الباطنية الخالصة ، واضفاء طابع المطلق على العالم المنتهى، اذ قد يؤدى هذا الى خضوع تام لما هو حتمى ، بما ينطوى عليه من «توكيد لاحتفظ فيه للنقص الانسانى ، وللعذاب والشر والجريمة» (٥٦) . وينصحنا كامى - بوصفه أخلاقيا ملحدا - أن تكف عن محاولة أن نكون آلهة ، أو أن نتوقع من التاريخ أن ينتج شيئا مطلقا ، وان كان علينا أن نأمل وأن نتطلع الى السعادة والى تحقيق رغبة القلب . وعلينا أيضا أن نطامن من غاياتنا لتتمشى مع الحدود التى جبلت عليها الطبيعة الانسانية ، وأن نبقى مع ذلك مهتمين بغيرنا من الناس كافة لما بيننا من انسانية مشتركة .

وموقف كامى موقف فريد ، جدير بالاعتبار ، من حيث انه لا يضفى طابع المطلق على الوجود المنتهى لكى يضعه فى مضاد الاله . أما ضعفه فنأشء عن اخفاقه فى تحليل فكرة الاله بشئ من الدقة ، وفى التحرك الى ما وراء نقد نيتشه النفسانى للمطلق الهيجلى ، والانتقال الى دراسة مستقلة لأسس وجود الله نفسه . ويعطينا كامى صورة سوسيولوجية للتمرد المكتمل النمو بوصفه شخصا يربط مصيره بجماهير الناس الذين جعلتهم الآلام يحسون فى بداية الأمر أن الاله قد هجرهم ، ثم بأن العالم يخلو من اله . فالتمرد الملحد يتعاطف مع الجماهير فى نظرتهم الى التعاليم المسيحية عن العناية الالهية والحياة الأبدية بوصفها تأجيلا لا يطاق للسعادة التى يحول دون الأمل فيها الشكل الساحق لوجودنا الراهن . وهكذا يستبدل كامى بالحمية الميتافيزيقية لمشروع سارتر الفردى حتمية حضارية لعقلية الجماهير

ضد قبول حقيقة الله . وهو يخلق على مفهومه لعقلية الجماهير ضرورة مثالية.
بحيث ان كل من يتعاطف مع الانسانية المعذبة لا يجد مندوحة عن اتخاذ
لا وجود الاله مبدأ أوليا .

وهذه الحتمية عند كامى عرضة للملاحظتين نقديتين : احدها قائمة على
نتائج الاعتراف بالله ، والثانية قائمة على تأثير الموقف الحضارى . فالحاجة
تدعو الى تفرقة دقيقة بين الآراء التى ترتبط أحيانا بالاعتقاد فى الله ، وبين
النتائج التى تلزم منطقيا عن مثل هذا الاعتقاد . فالتسليم بالله لا يؤدى
بالضرورة الى الحكم بأن العذاب يستحقه شخص ما عن جدارة ، وأن الالم
والشر حالتان سويتان للبشر كتقلبات الطقس ، أو أن الأفعال الشريرة تفسر
بسهولة ، أو من تبرئتها من الذنب بالإشارة الى ذنبنا المشترك . مثل هذه
المواقف تدين بوجودها الى مزيج من بلادة الحس والنفاق والايهام اللاهوتى
أكثر مما يرجع وجودها الى التصديق بالله ، وإلى الدعوة المسيحية . وفضلا
عن ذلك فإن الحجة القائمة على التعاطف مع محنة الانسان العادى تستند الى
النظر الى حالة الشعور الشائع بانتفاء الاله على أنها قدر محتوم علينا أن
نسلم به . غير أن هذه الحالة الاجتماعية يمكن أن نرجعها الى عدد معين من
الظروف والعلل ، وليس فيها جميعا شئ محتوم للفرد أو للجماعة . ونحن
نستطيع تطوير حريتنا الانسانية الى درجة نقد الملابس العقلية والاجتماعية
التي تتولد عنها النظرة الإلحادية ، ثم التغلب على تلك الملابس . وهذا
كله يتطلب فحصا دقيقا لتاريخنا العقلى والدينى ، بمعزل عن تحيزات النزعة
الحتمية الحضارية .

ويقدم مارتن هيدجر Martin Heidegger تفسيرا جديدا لتفوق عالم
التكنولوجيا والحركات الجماهيرية التى لا يجد الله فيها مكانا . وهو يعد هذا
العصر الذى اختفى منه الاله واحتجب آخر مرحلة فى عملية استغرقت قرونا
طويلة من الفكر الغربى الذى موهت ونسيت فيه طبيعة الوجود من حيث
هى كذلك . وقد ركز الفلاسفة على الموجودات الجزئية ، وعلى مجموع نظام
الاشياء الكثنة ، على حين انشغل الناس العاديون بالأدوات والمشروعات فى
هذا العالم العملى من الاشياء . وحين اتجه الناس هذا الاتجاه ، انتهى بهم
الأمر الى تصور الاله وفقا لنموذج الموجودات الجزئية ، وإلى تفسيره على أنه

المثل الاسمى للأشياء الكائنة . ومثل هذا الرأى يحط من شأن الاله ، كما انه خطر على الأشياء المتناهية . ومن ثم ينظر هيدجر الى الحاد نيتشه وماركس على أنه محاولة صحيحة لتطهيرنا من الأصنام فى المجالين : النظرى والعملى . فلقد وضعا حدا للتراث الغربى السابق فى الميتافيزيقا وتنظيم الحياة ، هذا اذا نظرنا اليهما من جانبهما العدمى . فلم يعد من الممكن أن نوحده بين الاله وبين مقولاتنا المتناهية فى العلة والكمال والقيمة ، أو أن نخطئه فنحسبه قمة ملكوت الأشياء الكائنة .

ومهما يكن من أمر ، فان اهتمام هيدجر ليس منصبا على دراسة الله ، بل على التمييز بين الوجود بما هو كذلك وبين أى تعبير من تعبيراته الجزئية، بل عن مجموع الأشياء الكائنة ، وهو خلط وقع فيه الميتافيزيقيون دائما (٥٧) . فالوجود حاضر بقوة فى أشكاله الجزئية التى هى وسيلته لظهور نفسه و إخفاؤها فى آن معا . ومهمة الفيلسوف ادراك هذا الازدواج فى الدلالة ambiguity والانصات الى كلمة الوجود نفسه وسط الأصوات والمصالح الجزئية للأشياء الكائنة . على أن الوجود لا يستطيع أن يتجلى الا بالاشارة الى واقع الانسان الوجودى وحرية . ومن ثم فان الوجود - منظوراً اليه من أفق الواقع الانسانى - متناه فى حد ذاته . وقد أدى هذا الاعتبار بهيدجر الى أن يفصل الاله اللامتناهى ، لا عن ملكوت الأشياء الكائنة فحسب ، بل عن معنى الوجود كله بما هو كذلك أيضاً ، وبالتالي عن كل قول فلسفى . وحيثما تعلق الأمر بالفيلسوف ، لا يمكن أن يدخل الاله فى نطاق تفكيرنا التأملى . فربما كان من الممكن أن تدركه العقول الدينية والشاعرية فى الرمز والأسطورة ، ولكنه يند عن جميع الجهود الفلسفية التى تبذل لفهمه بالرجوع الى الوجود نفسه والأشياء الكائنة . بل حتى التأويل الفلسفى للشهادة الدينية والشاعرية ينبغى أن يقصر نفسه على دلالة الالهى والمقدس بالنسبة للحرية الانسانية ؛ وللوجود المتناهى ، دون استدلال أى شئ منها عن مسألة الله نفسه . ولأن انسان الصلاة يخاطب الاله بوصفه متعالياً تمام العاو على العالم الانسانى والمتناهى ، كان من واجب الفيلسوف أن يلزم الصمت تماماً عن الاله .

ومع أن هيدجر نفسه يعترف بالتطهير الذى قام به الحاد القرن التاسع عشر لمفهوماتنا الوثنية عن الاله ، الا أنه يضع فلسفته عبر قضية الاحاد والالوهية . فهو اذ يبدأ بالرأى الكانتى عن التأثير المتناهى لتركيب المعرفة الانسانية على وجوه الوجود القابلة للمعرفة ، يمضى الى ما وراء «كانت» بأن يلغى حتى علاقة الحرية الأخلاقية بالوجود المتعالى للاله . فلا وجود لأفق مفتوح يستطيع منه الفيلسوف أن يقترب شرعا من الله ، حتى وإن لم يقتنع بأى انكار ملحد لوجوده . ومن هذه الحلفية الكانتية نفسها تقريبا ، يقترح كارل يسبرز Karl Jaspers طريقا يمكن أن نجد فيه مذهباً فلسفياً للالوهية . وهو يسلم بأن القضية بين الاحاد ومذهب الالوهية لا يمكن أن تحل سواء لصالح هذا الجانب أو ذاك من خلال التذليل البرهانى . وسبب ذلك هو أن الاله اللامتناهى يقف فيما وراء الوجود القابل للمعرفة الموضوعية ولناهج البرهان الموضوعية . ولكن ، ليس البديل عن ذلك ، أن نستبدل بالتفكير الصارم شعورا اعتباطيا بالالوهية أو شعورا لا يقل عن ذلك اعتباطية - ببطولة تخلو من الالوهية . فمازال من المتيسر اتخاذ سبيل الوعى التأملى بالمعطيات التى تنطوى عليها الحرية الانسانية ، وإن كانت لا تنتمى الى عالم الموضوعات . والوجودية الالوهية تصطنع كثرة من المناهج لا مجرد التقنيات المتخصصة ، لكى تسمح بدراسة البيئة الملائمة لطريقتنا الانسانية الباطنة فى الوجود والفعل .

فالله - أو الحقيقة الشاملة - يقع وراء حدود الوجود المتعين موضوعيا . وهو يتجلى فى العالم تجليا مزدوج الدلالة ، ولا يمكن ادراكه من خلال ميتافيزيقا موضوعية . ولا نستطيع أن نقرب منه الا اذا أدركنا الاتجاه النهائى الذى تسلكه الحرية الانسانية ، وأدركنا دلالتها الالوهية من خلال فعل ايمان عقلى أو فلسفى (٥٨) . وعلينا أن نأخذ على عاتقنا مسئولية تفسير شفرات وجوده فى العالم ، وفهم أسباب اخفاق الميتافيزيقا حين تسلك الطريق الموضوعى الى الله ، واتباع دينامية حريتنا عبر أشكال وجود العالم ووجود الانسان . والايمان الفلسفى بوجود الله الواحد المتعالى يقوم على الموقف الانسانى الأساسى وهو العلو ، أو تجاوز حدود العالم المتناهى وحدود الانسانى متجهين صوب حقيقته الشاملة . ويختلف يسبرز عن نيومان ومارسل فى أنه لا يسمح لأى فعل من الايمان عال على الطبيعة أن يقوم جنباً

الى جنب مع هذا الالتزام الطبيعى ازاء الله • وكل ما هو صحيح فى المفهوم المسيحى للاله يمكن أن يرد الى الايمان الفلسفى ، الذى يجد اكمل معنى للوجود الانسانى فى توجهه الطبيعى صوب الاله المتعالى •

ومع أن يسبرز لا يدعى تقديم تفنيد برهانى للالحاد ، الا أنه يقومه بافتراضاته العقلية السابقة وبناتجيه • وما يقوله عن نيتشه ينسحب ايضا على الوجودية الملحدة • وحجة سارتر الديالكتيكية ضد مذهب الألوهية تقتضى أن من واجبنا محاولة اصفاء الوجود الموضوعى على الاله ، كما ينبغي علينا أن ننظر اليه بوصفه اتحادا بين الوعى والشيئية • وهذان الافتراضان لا يقبلهما يسبرز الذى يلاحظ أن فكرة الاله تنطوى على تناقض حين نحاول التفكير فى الاله بوصفه شيئا موضوعيا • والتناقض فى فكرة الاله الساترية لا تؤثر على الحقيقة الالهية نفسها ، ومن ثم ، فانها لا تستبعد ألوهية فلسفية • تتناول الاله بطريقة لا تنحو نحو الموضوعية • وتتمخض نظرية كل من نيتشه وسارتر الملحدة عن انقطاع كل اتصال حميم بين الناس • أما فى حالة نيتشه فان المصادرة الالحادية تجعله سجين أساطيره الخاصة بالانسان الاعلى والعود الأبدى ، وبالتالي تضع تقسيمات حادة بين صنف الناس ، وضروب الأخلاقيات • على حين يجد سارتر مقابلا لما نبذله من مجهود لا طائل وراءه لتحقيق الاله – فى مجهودنا الذى لا يقل عن ذلك عمقا لاقامة علاقات اجتماعية بين الناس على أى أساس آخر سوى الكراهية المتبادلة والعدوان • أما ألوهية يسبرز فلا تخضع – على النقيض من ذلك – لأى ضغط يدفعها الى أن تلتصق فى الاله العوامل المركبة فى طبيعتنا ، فهى تقيم علاقتنا المتبادلة من العلو نحو الاله ، وتقدم أساسا فى العقل والحرية للاتصال الانسانى بين البشر ، كما تقدم موقفا عمليا يتسم بالاحترام •

والسبب الرئيسى الذى يدفع يسبرز الى تسمية تصديقنا بالله فعلا طبيعيا للايمان ، لا مثلا من أمثلة المعرفة العقلية – هو ما يضعه من تضاييف كانتى بين المعرفة الحقة وعالم الموضوعات المتناهية • ويحتقد جبرييل مارسل ايضا فى الطبيعة اللاموضوعية للحقيقة الالهية ، وبالتالى ادراكنا لها ، ولكنه يفعل ذلك بمعزل عن النظريات الكانتية والمنالية فى المعرفة • بل أنه أشد من إسكال وغيره من فلاسفة القلب نقدا للمحاولات التى تبذل للوصول الى

الله عن طريق الدراسة الموضوعية للعالم أو تبرير طرق الله من خلال استخدام عقلاني للسبب الكافي . ويمضى مارسل الى أبعد من ذلك فيقرر أن علم الالهيات theodicy الحاد معكوس . فثمة تضاد كامل بين تبرير الاله وإنكاره ، لأن كلا منهما يفترض أن هناك مشكلة عن الله ، بنفس المعنى الذى توجد به أية مشكلة عن أى شيء آخر ، قد يوجد أو لا يوجد . والمناهج المستخدمة فى الالهيات واللاهوتيات atheologies لا تصلح الا للتعامل على نحو لاشخصى واشكالى مع الاشياء فى العالم ، فهم لا يستطيع أن تحدث شيئاً عن الله ، الذى هو حقيقة شخصية ، وليس موضوعاً ، انه « أنت » ، وليس شيئاً لاشخصياً .

وبهذا المعنى ، ينكر مارسل وجود أى «مشكلة» عن الله ، هناك « سر » الله ، غير أن حقيقته غير قابلة لأن تكون موضوعاً اشكالياً . ولقد كان ظهور الاتحاد الحديث نتيجة لتهديد فلسفى قامت به محاولات التعرض للاله على صورة اشكالية ، لأن هذا يعادل استبعاد أى نظر متميز لحضوره الشخصى لنا وفى منطقنا الشخصية من الوجود . ويتبع مارسل فلاسفة القلب جميعاً فى تأكيدهم على أن الذات الانسانية هى أوثق نقط الانطلاق لاكتساب المعرفة بالله . وتبدأ دراما الذات بفعل من أفعال الحرية ، اما أن أعترف فيه بمشاركتى فى الوجود أو أظاهر بالاستقلال التام . وعلاقتى الأولية بالوجود تتسم اما بفعل حر من أفعال الايمان الطبيعى ، أو بفعل حر من أفعال الرفض . وعن طريق استجماع ذاتى ، أو من خلال التأمل اللاموضوعي (الذى يسميه سبرزر الوعى المنعكس أو المتأمل) أستطيع أن أكتشف فى قبولى الأصلى للوجود انطوائه على «أنت» مطلقة ، أو على شخص متعال هو مصدر وجودى الشخصى المشارك فيه (٥٩) .

وأدلة وجود الله المعروفة مقنعة كلها من حيث اعترافها بهذه العلاقة الأصلية من التزامى الشخصى الحر بال «أنت» اللامحدودة . أما الاتحاد فيستند اما الى خلط بين البحث عن الله بوصفه مشكلة موضوعية ، وبين البحث عنه بوصفه سرا شخصياً ، أو الى امتناع عن البقاء منفتحين لطريقتنا المشاركة فى الوجود . غير أن الرفض نفسه يلقي فى أغلب الأحيان تشجيعاً أو استمراراً نتيجة لاخفاقنا فى استخدام منهج استجماع الذات فى ارتياد الارتباط الأساسى بين قلبنا وبين التعبير عن الحرية . ويطلب مارسل بأن يتضمن موقفنا المفتوح التطلع الى الايمان المسيحى والرجاء فى الله .

وتعد الوجودية ساحة مشتركة للالتقاء وللصدام الصريح بين أنصار القلب الألوهيين وبين المفكرين الملحدين . أما أنصار القلب فيجمعون على نقد الحجة القائمة على التصميم ، وأية ادعاءات يسيرة للمعرفة القياسية بالله ، وعلم الالهيات . وهم على وعى حاد بعلو الله واحتجابه ، وكذلك بالصعوبات التي يضعها العالم الطبيعي والأخلاقي للمقالة في مدى معرفتنا بالله . وعلى كل حال ، فهم يقرحون أنه ينبغي عندما يشار التساؤل عن خيرية الله وقدرته ، أن يوجه انتباه خاص الى العلاقة الشخصية بين الذات الانسانية والاله الشخصي . ومنهج التأمل والوصف العيني يناسب هذا البحث . ولا يعد بسكال أو لاحقوه هذا التناول الباطني هروبا من العالم الموضوعي . ومناهجه العملية ، بل طريقة لتكثيف البحث الالوهي مع الواقع الانساني الذي يقدم لنا شيئا من البيئة المطلوبة .

وهؤلاء الممثلون لطريقة شخصية في الوصول الى الله يتفقون على ضرب من المعرفة الطبيعية عنه ، ولكنهم لا يتفقون على ما اذا كان من الممكن ومن الواجب أن تمتد الى فلسفة عن الله . ومهما يكن من أمر ، فانهم يجمعون على الاهابة بالقلب بوصفه أكثر الوسائل فعالية لاكتساب المعرفة عن حقيقة الله الشخصية . وهم لا يتصورون القلب على أنه أداة خاصة ذات امتياز ، كالحس أو الشعور اللاعقل ، أو على أنه اسقاط نزوعي لرغباتنا واحتياجاتنا . بل على أنه يعنى طريقة متميزة تستخدم فيها قدراتنا الإدراكية العادية . وسبيل القلب الى الله معناه أن نأخذ البحث الالوهي على عاتقنا بوصفه مسئولية شخصية ، مع التيقظ للصعوبات ولمعطيات العقل الفردي ، والتنبه بوجه خاص للمعطيات العينية التي تقدمها الحرية الانسانية والضمير الأخلاقي ، ومتابعة هذا كله بالاستجابة العملية التي تتضمنها كشوفنا عن الآله بوصفه مرتبطا ارتباطا شخصيا بالذات .

وليس المقصود من هذا التناول - في حالة نيومان على الأقل - أن يستبعد طرائق الاستدلال الانسانية الأخرى على الله ، أو الاستهانة باستخدام العقل في مناطق أخرى من الدراسة . ولا يقيم نيومان - على النقيض من وليم جيمس - أى تعارض بين الحجة الأخلاقية وبين منهج أكثر نظرية ، ولكنه يواجه الاثنين معا بوصفهما منتمين الى فلسفة متكاملة عن الله . وهو يفحص مشكلة الألم والشر فحصا لا يقل دقة وصراحة عن فحص هيوم ومل ،

ولكنه يدرج داخل التصديق الكلى بالله اعترافا بطبيعته اللامتناهية ، والخبرة
أخلاقيا . وأخيرا ، يقترح أن يخضع التعارض التقليدى الذى تتمسك به
النزعة الطبيعية الملحدة بين النظرة العلمية والتصديق بالله - لمراجعة نقدية
بحيث تحتفظ الدراسة العلمية للطبيعة والانسان باستقلالها ، وتسمح
للانسان فى الوقت نفسه بإجراء الاستدلال اللاصورى والبرهان العلى
المؤمنين الى بعض الحقائق عن الله . والواقع أن سبيل القلب - بين يدي
نيومان - يؤمن صعوده الى الله دون اعتداء على السبيل الميتافيزيقى الى الله .
أو على تكامل البحث العلمى والتاريخى .

الفصل الحادى عشر

هو فلسفة واقعية عن الله

يتمخض البحث التاريخى الخاص بمشكلة الله فى الفلسفة الحديثة عن بعض الكشف التى لا تقتصر دلالتها على تزيخ الفكر فحسب ، بل تمتد إلى فلسفتنا المعاصر عن الله • ونحن الآن فى موقف يسمح لنا بتحديد بعض اسهامات هذا البحث فى المجال الأخير •

١ - ضرورة تناول التاريخى

لعل أول خدمة يؤديها ذلك البحث هى تقديم المعطيات المطلوبة لاجراء استقراء تاريخى يتعلق بمكانة نظرية عن الله فى الفلسفة • فالفرض الذى وضعه كونت عن المراحل الثلاث فى التفكير الانسانى (اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية) جعل من المقبول القول بأن الفلسفة بدأت باهتمام لاهوتى طاغ ، ثم أخذت تنتقص من نظرية الله شيئا فشيئا حتى اختفت هذه النظرية فى نهاية الأمر من المركز الحيوى للفكر • وهكذا تعد الفترة الحديثة - وفقا لهذا التفسير - قصة التراجع المطرد للعقل النقدى عن التسليم بالله وبحث مشكلته بوصفها قضية هامة من قضايا الفلسفة • غير أن فحص الشواهد الراهنة يسفر عن موقف مختلف تمام الاختلاف ، اذ يبين أن أبرز الفلاسفة المحدثين لم يكونوا أقل من أسلافهم اهتماما بالمسائل التى تدور حول الله • ومع التسليم بأن نظريتهم اختلفت فى أغلب الأحيان اختلافا حادا عن النظريات السابقة ، الا انهم قد اعترفوا مع ذلك سواء من حيث الشكل او التطبيق ، بالاهمية الأساسية لتلك المسائل • والحق أنه فى أمثال هذه القضايا : كدلالة نقطة البداية فى الاستدلالات عن الله ، والاستخدام

الاستنباطى لله فى مذهب فلسفى ما ، والعلاقة بين فكرة الانسان عن الله وبين رأيه فى القيم الانسانية - فى أمثال هذه القضايا تعد المذاهب الحديثة سابقة لا نظير لها فى ارتيادها المنظم المطرد للتفسيرات الممكنة . كما نستطيع ان نقول ان المفكرين المحدثين قد أحرزوا تقدما حقيقيا فيه فهم هذه النقاط .

وهناك استمرار فى الاهتمام على مستوى المشكلة حتى فى حالة نشوب خلاف عنيف حول مكن الحقيقة الفلسفية فيما يتعلق بالله . وهذا القول يصدق على يومنا هذا ، حيث يفاخر المفكرون التحليليون بأنهم لا يتفلسفون وفقا للطراز القديم ، وحيث يعلن الطبيعويون موت المطلق ، أو على الأقل انتفاء البيئة عليه ، وحيث يضع بعض الوجوديين والظاهرين الله عبر مجال الفلسفة المشروع . وهذه المواقف جميعا تتصل اتصالا له معناه بالتقاليد الحديثة الخاصة التى توضح - فى آن معا - أسباب اعلان توقف فلسفة الله ، والأسباب التى تجعلها أقل اقناعا وعمومية عما تم الاعتراف به فى أى وقت مضى . ويوحى التاريخ الحديث للمشكلة بالنقاط التالية المتصلة بالموضوع : يستطيع الانسان اجراء استدلالات عن الله بأسلوب يختلف عن أساليب بناء المذاهب العقلية الكبرى ، وأن هناك تفرقة رئيسية بين الله وبين أى نوع آخر من المطلق ، وأن من الممكن ادماج الدراسة الوصفية للأشياء المتناهية فى منهج للاستدلال العلى ، مع احترام تكامل النتائج الوضعية فى الوقت نفسه . فدراسة النظريات الحديثة عن الله تمهد الطريق لتناولات جديدة معينة ، لم يتم بعد ارتياد أعماقها ارتيادا كافيا . وهنا ، وكذلك فى مناطق الفلسفة الأخرى ، لا تعمل الدراسات التاريخية على تعجيز العقل وتشبيطه ازاء الامكانيات المعاصرة ، ولكنها ترشده ارشادا نافعا فيما يتعلق بنتائج بعض السبل التى طرقت فعلا ، وتعينه على تقدير ما تبقى أمامه من عمل .

ومما لا ريب فيه ، أن فلسفة الله ليست استثناء من التفسير الشكى لتاريخنا العقلى . فهذا الموقف الشكك يذهب الى أن الشيء الثابت الوحيد فى الدراسة الحديثة عن الله هو سلسلة المحاولات العنيدة التى تفشل فى اعطاء أية معرفة موثوق فيها عن الالهى . بيد أن هذه النظرة الى الموقف تقتصر فى تركيزها على النتائج المنهجية العامة دون أن تضع فى اعتبارها وضعا كافيا ما تم انجازه فى مجال النظريات والمناهج الخاصة التى وضعت

موضع الاختبار . وهنا تعد ملاحظة هوايتهد القائلة بأن الفلسفة لا تقاس
بمقياس التجانس التام والغائية في النتائج ، بل بمقدار ما تحرزه من تقدم ،
تأمل في استخدامها المتحكم للمناهج والأفكار - تعد هذه الملاحظة سديدة .
تماما . فالفلسفة لا تتقدم بالتخلي نهائيا عن حطام المذاهب الماضية ، بل
بإكتشافها الصبور لحدود نقطة انطلاق مقترحة ، أو بتشديد قبضتها على
الكشوف الايجابية التي تصل اليها باستخدام هذه الوسيلة . وثمة نفاذ
الى طبيعة الدراسة الفلسفية لله حين يفض كل ما ينطوى عليه النموذج :
والنتائج المترتبة على وجهة نظر توظيفية أو تحييدية *neutralizing* .
بحيث لا يبقى بعد من شيء .

٢ - الله والنزعة الوظيفية

تتمتع الفكرة الوظيفية القائلة باستخدام مفهوم الاله لتطوير المذهب
الفلسفي لمفكر ما أو تدعيه - تتمتع هذه الفكرة بجاذبية عميقة راسخة خضع
لها المحدثون من أصحاب المذاهب العقلية . اذ ينبغي أن يعهد الى الاله بدور
وظيفي في اللحظة التي ينظر فيها المرء نظرة معينة الى الفلسفة نفسها ،
وهذا ما يكشف عنه تحليل الفلسفة السابقة على « كانت » في مجمله .
الكلاسيكي . وهذا الدور تقتضيه نظرية الاله حين تعامل الفلسفة على أنها
نسق استنباطي يسعى في المقام الاول الى نسق كامل من الحقائق يتم
الحصول عليه بطريقة أولية وعقلية خالصة . مثل هذا الرأي في الفلسفة
يقدم لنا اجابة عاجلة على تحدى الشكاك الباعث على الحيرة . اذ ينبغي
حينذاك أن نهيب بالاله ليضمن موضوعية التركيبات المثالية ، واستمرار
الاستنباط ، وشمولية النتائج ، وتوليدها الضروري للسعادة الاتسانية .
وتميل النزعة الوظيفية دائما الى القضاء على علو هذا « الاله - الضامن » ،
وحرية ، ولكنها تقيس التضحية بمقياس النفع الناتج عن تقوية المذهب
الفلسفي ، واشباع تطلعات الفيلسوف .

وثمة طريقة للنظر الى نشأة النزعة الوظيفية الحديثة ، وذلك على أساس
الانتقال الى المستوى الفلسفي لبعض السمات المعينة المقدسة أو اللاهوتية
القائم على الوحي المسيحي (١) . فالنظام والبيئة ، ومنهج التعليل الذي
نظر اليه آتفا على أنه صالح لمثل هذا اللاهوت ، قد نقل الى المجال الفلسفي .

على أيدي مفكرين متعزلين عن الايمان المسيحي بوصفه مصدرا للحقيقة . وهذا ما يمكن أن نلمسه في التفرقة التي وضعها القديس توما الأكويني بين العقيدة المقدسة وبين الفلسفة . فالعقيدة تبدأ بالله ، وتتخذ الاله موضوعا لها ، ولا تنظر الى الأشياء الأخرى إلا في علاقتها الموحدة بالله . وحين تصبح هذه الشروط هي المبادئ المكونة للفكرة العقلانية عن الفلسفة ، فانها تعمل حتما على تحويل مفهوم الفلسفة ذاتها بأكمله ، وتحيل عقيدة الله الى مرتبة الاداة . والفلسفة التي تبدأ بداية طبيعية غير مشروطة بالله ، بدلا من البدء بالأشياء المتناهية المحسوسة ، خليفة بأن تستعين بالاحساس وبالذات المتناهية من حيث وضعهما في الوجود ، وبأن تدعى لنفسها معرفة حدسية بالله ، وبأن تستخدم بعد ذلك فكرتها البنائية عن الاله وكأنها لوحة تستنبط منها الانسان والعالم المرئي استنباطا كاملا متصلا . مثل هذه الفلسفة لا تستطيع في نهاية الامر أن تتجنب الادعاء بأن لها بصيرة مباشرة بالماهية الالهية أو بصفة الهية مميزة ، وأن تتجنب استخدام هذه الصفة الأخيرة بوصفها مبدأ شارحا ومولدا لمذهب في المعرفة .

وتضفي النزعة الوظيفية طابعا دنيويا على طريقة التدليل التي يعتقد لاهوتى مثل توما الأكويني أنها مقصورة على العقيدة المقدسة ، أو بالتحديد على اثبات أن شيئا ما « يؤدي الى التسليم بمجد الله ، أو بأن قدرة الله لا متناهية » (٢) . فالاهابة بالمجد الالهى أو بالقدرة الالهية لا تحتاج الى استدراج أى مفهوم وظيفي للاله في مجال العقيدة المقدسة التي يحكمها الايمان بكلمة الله الموحى بها . ولكن حين تمتد قدرة الله وكماله الى المبادئ الاستنباطية الأولية في الفلسفة ، ينبغى حينذاك أن تتبع نظرية الاله مطالب النسق العقلي ، وبالتالي أن تعالج معالجة وظيفية . وربما كان مذهب شمول الألوهية عند اسبينوزا هو أحكم صياغة لهذا الموقف الذى يتطلب في نهاية الامر هوية كل من الجوهر الكامن وراء أحوال الفكر ، والتعبيرات المرئية للطبيعة ، والقدرة الالهية نفسها .

ومن الممكن أن يكون نقد هذه النظرية الوظيفية عن الاله نقدا من طراز تجريبى أو واقعى ، وقد كان النمط الأول من النقد هو السائد خلال الشطر الأكبر من المرحلة الحديثة . وهذا النقد يستمد قوته - في شطر منها -

من تحليله المباشر للتدليل الانساني ، وفي شطر آخر من اخفاق الاستنباط العقل في تفسير عالم الفزياء (حتى مع المعونة التي من المفروض أن تقدمها معرفة الحطة الالهية) ، وفي شطر ثالث من نفورنا الانساني ضد الدعاوى الطامعة الى معرفة عقل الخالق وارتياده . وفي هذه النقطة الأخيرة يعبر وليم جيمس بما عرف عنه من صراحة وقوة - عن رد الفعل العادي ، فيقول : « انها لشيء عجيب ، مسألة الله هذه ! فانا أستطيع أن أعاطف تماما مع أشد الكارهين له ولفكرته انفعالا حين أفكر في الاستخدام الذي حدث له في التاريخ والفلسفة بوصفه (نقطة بداية) أو مقدمة لتأسيس الاستنباطات» (٣) . وهذه الملاحظة تتضمن - على كل حال - التفرقة بين الله والفكرة العقلانية عنه ، كما تتضمن التفرقة بين الاستخدام الاستنباطي الذي تخضع له فكرة الله في فلسفة وظيفية وبين الطرق الأخرى للحصول على حقائق فلسفية عن الله . ولا يستطيع برنامج مضاد للنزعة الوظيفية أن يضع بمفرده أى مذهب إيجابى عن الاله . ذلك أن الحد الأدنى من مذهب الألوهية الذى نجده عند هيوم قد بلغ نهاية الطريق المسدود الذى يؤدى اليه التناول النقدي الخالص ، وهذه الملاحظة تتضمن - على كل حال - التفرقة بين الله والفكرة العقلانية العقل فى نطاق التصديق النظرى الاحتمالى بالاله . ومجرد التسليم بنزعة ظاهرية حسية يقدمها لنا المنهج العلمى ، ثم معارضة الاله الوظيفى بعد ذلك ، مثل هذا الموقف يستبعد الاله دون أن يفحص الطرائق الفلسفية الأخرى فى النظر الى مشكلة الاله فصحا كافيا .

ويعمل المذهب الواقعى اليوم بوصفه نوعا من مذهب الألوهية « اللاحق على النزعة الوظيفية » postfunctional . . . نوعا يتأمل النموذج التاريخى كنزعة العقلانية دون التسليم بمقدمات هذه النزعة الأخيرة ، أو تحديد نظريته الخاصة عن الله مكتفيا بمعارضته للنزعة الوظيفية . وهو يقترح طريقا لتجريد مذهب الألوهية من وظيفته ، دون أن يعمل فى الوقت نفسه على تفريغ كل معرفة برهانية بالاله . وفى إضطلاع بهذه العمل يقوم بالتركيز على نقاط ثلاث فى تناوله للاله لا يقبل الرد . سواء الى المنهج الوظيفى أو الى النقد الكانتى للأنماط العقلية من الأدلة فى اللاهوت الطبيعى .

والخطوة الأولى هي الاعتراف بالمنهج بأنه حتى فى البحث الفلسفى عن

الله ، لا وجود لاستثناء نستغنى به عن الحاجة الى البدء بتحليل للكائنات المحسوسة ، ومن ضمنها الانسان . ومسألة نقطة البدء في الاستدلال على الله مثل أولى على توضيح قضية ما في مجرى التأمل الحديث . فاذا تحصلت للمرء معرفة بالتجارب الحديثة مع الأنماط الأخرى من نقاط البدء ، فانه لن يستطيع أن ينظر بعد ذلك أبدا بشئ من عدم الاكتراث الى هذه القضية الحاسمة ، أو أن يضع نقاط البدء المقترحة جميعا على نفس المستوى . فاذا توقع أن يضع فلسفة انسانية صادقة عن الله ، كان لابد أن تقام دون أدنى التباس على الموجودات الحسية في التجربة العادية . والدرس الذي تلقناه لنا النزعة الوظيفية هنا هو أن ثمة شيئا وهما يحيط بالبدء بمعرفة حدسية فلسفية عن وجود الله ، أو بالفكرة المولدة لذاتها self-generating idea . عن ماهية الله وقدرته .

والسمة الثانية في المشروع الواقعي لفصل دراسة الله عن النزعة الوظيفية هي الامتناع عن النظر الى الماهية الالهية بوصفها الموضوع الذي تقوم عليه الميتافيزيقا أو أى جزء آخر من الفلسفة . فالذهن الانساني لا يستطيع أن يدرك طبيعة الاله وأن يرتادها من أجل أى هدف مذهبي للفلسفة . وهكذا ينطوى مذهب الألوهية الواقعي على امتناع أساسى عن توظيف الاله من أجل أى مفهوم أولى استنباطى عن كيفية اكتساب المعرفة الفلسفية . وينبثق هذا الرفض من الطريقة التي نحصل بها على الحقيقة عن وجود الله ، ومن نتائج هذه الطريقة على معرفتنا بصفاته . فنحن نشبت حقيقة وجود الله عن طريق الاستدلال العلى من الكائنات المحسوسة ، وفي اكتسابنا للمعرفة الحققة بوجود الله ، لا نستطيع أن نستبعد أبدا الطريقة الاستدلالية في تأسيس هذه المعرفة ، أو أن نتخلص من الحاجة الى القضية التي تعبر عن هذه النتيجة النهائية . وعلى الفيلسوف الألوهي أن يحرص بوجه خاص - في هذه الحياة - على ألا يتظاهر بالقدرة على أن يستبدل بهذا الاستدلال رؤية ما ، أو أن يستبدل باليقين البرهاني على وجود الاله ادراكا مباشرا بالفعل الالهى للوجود . فاذا كان من الأمانة والتواضع بحيث يستبقى اعتماده على الاستدلال العلى ، فانه لن يساق الى الادعاء بأنه يتصل اتصالا مباشرا بالماهية الالهية سواء بوصفها مبدأ للوصول الى وجود الله على نحو أولى a priori أو بوصفها مبدأ استنباطيا لتشبيد المعرفة بالأشياء المتناهية . وينتزع القلب.

من الموقف الوظيفي حين نحافظ على الماهية الالهية بعيدا عن رؤيتنا الحديثة. وحين لا نعهد اليها بأى دور بوصفها مصدرا لنسق استنباطى من القضايا. ولا تمتزج الطبيعة الالهية بالطبيعة الجوهرية للأشياء المتناهية لتكوين الموضوع المحدد لعلم فلسفى الا فى داخل نزعة وظيفية أوهية شاملة pantheistic functionalism .

وسيلة الأمان الواقعية الثالثة ضد اله وظيفي تتألف من نقد النزعة الواقعية لأى منهج يستخدم الصفات الالهية كمجموعة من المقدمات للتوسع فى نسق الفلسفة . ونحن نستطيع أن نؤكد أن بعض الكلمات المعينة ينبغى أن تنسب الى الله ، لا بسبب نشاطه العلى فحسب ، بل من أجل وجوده الفعلى اللامحدود أيضا . بيد أننا لا نستطيع أن نرى فعلية الله اللامحدودة فى وجوده الخاص ، وبالتالي لن نتمكن أبدا من فصل محمولاتنا الخاصة بالماهية الالهية عن الطريقة الاستدلالية والتمثيلية analogical التى نعرف بها أن الله هو الفعل الحى للوجود . والنتيجة هى أن الفيلسوف الألوهى لا يستطيع أن يحول نظرية الصفات الالهية الى مجموعة معروفة من المبادئ الاستنباطية لتوليد معرفة منهجية بالكون .

وبمعونة هذه المعالم الثلاثة لفلسفة واقعية عن الله ، يمكن أن يتم شئ من التقويم للحجة التى تقدم بها الفيلسوف الظاهرى الفرنسى موريس ميرلو - بونتى Maurice Merleau-Ponty لاستبعاد مسألة الله برمتها من الفلسفة (٦) . فهو يرى مع هيدجر أن قضية مذهب الألوهية ضد الاتحاد نزاع لاعوتى صرف ، بمعنى أنه ينتمى الى العقيدة المقدسة ، ولا ينتمى الى الفلسفة على الإطلاق . فالفلسفة تستطيع أن تتناول الفكرة الانسانية عن الله من الناحية الفلسفية ، ولكنها ينبغى أن تنبذ كل المشكلات التى تتعرض لوجود الله الحقيقى . وفى هذا المجال تلتزم الفلسفة بالمعاد حيادى . وذلك أن كل نظرية عن الاله تقوم - فى نظر ميرلو - بونتى على انفكرة المفترضة دائما عن كائن واجب الوجود ، وعليها أن تدعى تنصيب الانسان داخل الوظائف الميتافيزيقية للاله منظورا اليه على أنه امبراطور العالم ذو القدرة الشاملة ، ومن ثم ينبغى أن تشتق وجود الانسان العرضى خلال عملية استنباطية تحطم العرضية المشار اليها ، وتحطم احساسنا الفلسفى بالدهشة

على حد سواء . وللحفاظ على الدهشة وعلى تكامل الأشياء العرضية والعملية التاريخية ، ينبغي للمرء أن يقصر البحث الفلسفى - عامدا متعمدا - على وصف الانسان شئ تاريخيته historicity ، وحريته ، وعلاقاته المتناهية الباطنة .

هذا الوصف لنظرية عن الله وتضمناتها مستمد من تراث النزعة الوظيفية . فاستعارة « امبراطور - العالم » تنتمى الى فلسفة عن الله مبنية حول التحليل الأول a priori للفكرة الجوهرية عن كائن كامل واجب الوجود ، ولكنها غريبة عن جو فلسفة عن الله تدور حول الاستدلال العلمى الموجودات الحسية . وهذا التناول الأخير للاله يبدأ من الأشياء المتناهية ويمنع أى الغاء لوجودها العرضى فى الوقت نفسه ، لأنه لا يتعلل قط بهدف مضلل هو تنصيب الانسان داخل عقل الاله وقدرته . ولأن هذا المذهب الواقعى فى الألوهية يحترم ذلك السر المزدوج الذى يتألف من تنهاى الموجودات ، ولاتناهى الاله ، فانه يعترف بتلك الأعجوبة المتجددة دائما وأبدا للفعل الوجودى الذى تشترك فيه الكائنات العرضية جميعا ، وبخاصة الانسان فى طريقة وجوده الحرة والتاريخية .

غير أن هناك تعقيدا اضافيا فى حالة ميرلو - بونتى ، فهو يعتقد أن الاله ليس بينا inevident فى الفلسفة ، وأن الفلسفة تحيد عن طريقها عندما تصل الى قضية الألوهية والاحاد ، وذلك لاقتناعه بأن الفنومينولوجيا (علم الظواهر) هى التى تقدم المنهج السليم الوحيد للفلسفة . وحين تؤخذ الفنومينولوجيا على أنها دراسة وصفية ولا عليية خالصة للتركيبات القصدية intentional structures التى تربط الوعى الانسانى بالعالم ، لن يكون ثمة مجال حقا لاثارة مشكلة وجود الله الخاص ، أو ثمة أفق يمكن أن تدخل يينته المؤدية الى توكيد وجوده - فى نطاق التحليل الفلسفى . وفى استبعاد ميرلو - بونتى المنهجى لمسألة الوجود الفعلى للاله ، وفى قصره للبحث على نشأة فكرة الاله ، لا يبتعد كثيرا عن موقف المذهب الطبيعى . وفى موقفه وجهان خليقان بمزيد من الفحص : الوجه الأول يتعلق بما اذا كان المنهج الوصفى صالحا لمعالجة كل جانب له دلالة فلسفية من جوانب التجربة الانسانية . فمن المؤكد أن هذا المنهج أداة قادرة على تحليل السمات

التفصيلية للتركيبات المعطاة حاليا للوعى الانسانى وعالم ادراكه ، غير أن لهذه التركيبات تضمينات عليّة تتطلب نمطا استدلاليا من التحليل ، يتعاون مع العملية الوصفية ، ويضع فى اعتباره أيضا معانى الوجود وتبنياته التى تؤدى من قطبية « الوعى - و - العالم » الى الله . والوجه الثانى يتعلق بما اذا كان من الممكن اجراء الاستدلال العلى على الاله دون القضاء على تكامل اشارة الانسان القصدية الى العالم . وهنا لا يمكن متابعة العملية الدائرية التى تفترض أن الاله لا يمكن أن يفيد الا بوصفه مبدأ للاستنباط الضرورى للكائنات العرضية ، وتفترض بالتالى أن كل ضرب من ضروب الاستدلال على الله يكون معاديا لعالمنا المتناهى العرضى ، التاريخى .

ولا يمكن أن نستنتج من تاريخ النظر العقلانى الحديث الى الله ، الا أن بعض الفلاسفة قد استغلوا تصور الاله استغلالا لا مبرر له ، لا أن كل نظرية عن الله تستلج الموجود العرضى المتناهى وتحطمه . والمشكلة ليست هى أن الفلاسفة يهتمون بالله ، بل الأخرى أنها تكمن فى الطريقة التى يصوغ بها بعضهم المشكلة ، وفى أنهم يجعلون نظرية الله مجرد أداة فى مذهبهم . ومن ثم ، فإن الشواهد التاريخية لا توحى بأن من واجب الفلاسفة الامتناع عن البحث عن حقيقة وجود الله ، بل بأن من واجبهم الامتناع عن محاولة جعل الاله مجرد أداة لاكمال النقص فى رأيهم الخاص عن الأشياء . فالمعرفة الوجودية عن الله هى نفسها ذروة الحكمة الفلسفية ، كما أنها ليست أداة يستخدمها أى مفهوم « محط - للدهشة » لنسق المعرفة الكامل .

٣ - الله ومذهب الظواهر

وثمة قاعدة من القواعد المنهجية الحازمة التى يخرج بها المرء من البحث التاريخى وهى أن يعالج النظريتين العقلانية والظاهرية عن الله « مضمومتين معا » دائما . فلو اكتفى بمجرد التركيز - فى معارضته للنظرية العقلانية - على استحالة الادراك الحدسى للاله ، وعلى الاستخدام الاستنباطى لصفاته ، فانه يتعرض فى هذه الحالة لخطر استبعاد كل معرنة به . ولذلك ينبغى أن يتم فى الوقت نفسه نقد للتحديد التجريبى للاله ، وللرأى الكائناتى عن اللاهوت الطبيعى . وليس الغرض من هذه المعالجة المشتركة تحقيق مصالحة تامثلية بين العقلانية والظاهرية ، فمثل هذه المصالحة لا تنطوى على أكثر من تذبذب قلق بين المفالة فى معرفتنا الانسانية بالله وبين الاستخفاف بها . وانما الأولى أن

يكون الغرض منها هو أن نضع الأطراف في وضوح تام نصب أعيننا في نفس الوقت الذي نحاول فيه وضع فلسفة عن الله على أساس مستقل عن النزعتين الوظيفية والظاهرية على السواء . وهكذا يستطيع مذهب الألوهية الواقعي أن يتعلم - نتيجة لهذه المعالجة الإجمالية - كيف يتجنب الدعاوى المتطرفة لفلسفة عن الله في وجه « هيوم » و « كانت » ، ثم التقليل من شأنها بما يتجاوز كل حد في حضور اسبينوزا وهيغل .

وتعود الدراسة المتأملة « لكانت » والتجريبيين بالمناقشة حول الله الى الأساسيات . فهؤلاء الفلاسفة ، بدلا من أن يتركوا النزاع يستهلك نفسه حول المسائل المتعلقة بصفات الله ، يرغمون الألوهي الفلسفي على أن ينظر فيما اذا كان ثمة معرفة برهانية بالله على الإطلاق . وهم يثيرون هذا السؤال - فضلا عن ذلك - بصدد هجومهم العام على النظرة العقلانية الى الميتافيزيقا التي تلتحم بها نظريتها عن الله التحاما لا انفصام له . ولا يكفي اثبات أنه قد تقوم فلسفة عن الله دون أن تستند في الوقت نفسه الى النمط العقلاني من الميتافيزيقا . فلا بد من الفصل حقا بين مذهب الألوهية الواقعي ومثل هذا النمط من الميتافيزيقا ، ولكن ، لابد أيضا من القيام بدراسة ميتافيزيقية تفصيلية متميزة لئلا وفقا للخطوط التجريبية - العلية . ولا يستطيع صاحب المذهب الواقعي أن يقبل الاختيار المألوف اللاحق على « كانت » بين إعادة تكوين فلسفة الله بوصفها نظرية عن المطلق المثالي ، أو صياغتها بوصفها سيكلوجية تجريبية للخبرة الدينية . ومن ثم فان التأثير الصحي للنقد الظاهري هو ارغام المرء على الانتباه الى النقاط الأساسية في الميتافيزيقا المؤسسة على نحو واقعي .

وعصرنا هو عصر الألفام الفلسفية التي توضع بعيدا عن السطح عند أسس نظرية الوجود ، وليس عصر المزخرفين الذين يضعون اللمسات النهائية على صرح ميتافيزيقي تم تشييده . ولهذا تساعد عملية تحييد كل معرفة نظرية عن الله في إبراز العمل الرئيسي لمذهب الألوهية الواقعي على خلفية تتألف من أربع قضايا ، هي : الطبيعة الجوهرية لشيء محسوس معين ، وفعل وجوده المتميز المكون له ، وطابع فعل الوجود المتلقى ، والاستدلال العلي المؤدى الى معرفة العلة الأولى لهذا الكائن المركب . وهذه الموضوعات تتردد من حين الى

آخر في الدراسة التاريخية والنقدية التي قام بها « كانت » والتجريبيون البريطانيون ، وهي تساعد على أن يظل البحث عن الله وثيق الصلة بجذوره الممتدة في تجربة الانسان للموجودات المحسوسة ، وفي حقيقتنا الانسانية .

ومذهب الظواهر لا يعطينا بمفرده هذا الامتداد الى الجذور ، أو هذا التآصل ، لأننا لا نستطيع الحصول عليه سواء من تحليل الأفكار أو من النموذج النيوتوني للمعرفة النظرية . فتحليل الأفكار القائمة على المعطيات الحسية بوصفها النهايات المباشرة للمعرفة لا يثير معرفة بفعل الوجود ، أو بالتبعية العلية الواقعية للكائنات المحسوسة ، كما أن هذه المعرفة لا تنبع من الظروف المحددة للقضايا العلمية . وعلينا - لكي ندخل الفعل الوجودي والرابطة العلية في مجالنا الذهني - أن نتجاوز طريق الأفكار الى طريق الحكم الوجودي وتحليل مبادئ الوجود في الوجود المعطى حسيا . فهنا تكون الموارد متاحة لميتافيزيقا عن الأشياء المتناهية في طريقة وجودها المركبة وفي عللها ، في مضاد المذهب العقلاني والنقد الظاهري على السواء . ففي سياق ميتافيزيقا قائمة على هذا النحو وحده يستطيع مذهب الألوهية الواقعي أن يضع استدلالا عن الله بحيث لا يمكن رده الى أنواع الأدلة الثلاثة على وجود الله التي صاغها « كانت » وانتقدها . وتؤدي الدراسة المتأمل لمبادئ الوجود المركبة في الوجود المتناهي المنسوس الى استدلال على على الله ، كما تزودنا بتوكيد على أن هذا الاستدلال يختلف جذريا حتى عن الدليل الكوني المزعوم الذي عرضه « فولف » ، ورفضه « كانت » .

وقد أدركت الوضعية المنطقية في عصرنا أن هجومها على الميتافيزيقا يستتبع انكار معرفة الله المؤسسة على الميتافيزيقا . وأيا كان الأمر ، فإن المضي في هذا الانكار الى ما وراء برنامج موضوع للعمل في المستقبل ، يقتضي انجاز مهام ثلاث : اولاهما وضع صياغة محدودة لمعيار المعنى يمكن استخدامه فيما بعد لاثبات خلو العبارات التي تقال عن الله من كل معنى بالنسبة للمعرفة . غير أن المحاولات الراحنة التي بذلت في هذا الاتجاه لم تسفر الا عن اضعاف مطرد لمبدأ التحقق الذي فسر على التوالي في حدود القابلية للتحقق verifiability ، والقابلية للتوكيد confirmability ، والقابلية غير المتعينة لتصوير الإشارة الى التجربة الحسية ، أو الى الاحتياجات الحيوية . أما ما ينبغي أن تكون عليه طريقة هذه الإشارة ومضمونها فقد ظل

سؤالاً مفتوحاً ، بحيث ان الاهابة البسيطة الى معيار المعنى المعرفى قد ظلت غير حاسمة بالنسبة لمشكلة معرفتنا بالله (٥) .

وكان المطلب الثانى هو اثبات أن الميتافيزيقا يمكن أن تتكون من عبارات لا تجريبية فحسب . . . عبارات لا أساس لها فى لغة الأشياء التى يتحدث بها العلم والحس المشترك . والصعوبة التى صادفها تحقيق هذا المطلب هى اصدار تعميم عن البناء الضرورى لكل نوع من أنواع الميتافيزيقا على أساس عينة ضيقة أشد الضيق مأخوذة عن الصنوف المتباينة للقول الميتافيزيقى . فإذا استثنينا هيدجر والهيغلين ، لم تستخدم أية مصادر أخرى كاملة على الصنوف الميتافيزيقية للعبارات التى تطلق على الله . ولهذا كله تأثير دائرى يتلخص فى اثبات الطابع الأولى *a priori* واللاتجريبى للميتافيزيقا على أساس طائفة محدودة من الأمثلة ، التى لا يبدو أنها تتناول الميتافيزيقا والله تناولا بعديا نابعا من التجربة .

وأخيرا ، كان ينبغي للتحريبيين المناطقة أن ينظروا فى بعض الطرائق الخاصة التى يتحدث بها الفلاسفة الألوهيون عن الله ، وأن يحاولوا تقديم أساس تجريبى لا تحليلى لمثل هذا الحديث . غير أن الموقف النمطى قد عبر عنه أوتو نويرات Otto Neurath تعبيرا موجزا حين قال : « نستطيع أن نبدأ من اللغة اليومية بعد اسقاط بعض التعبيرات المستمدة من النظرات السحرية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية » (٦) . هذا التطهير المتحيز للغة اليومية وسيلة مريحة لتفصيل ثوب اللغة حتى يناسب الفزاء والنزعة السلوكية ، ولكنه يعمل على افقار اللغة - على نحو متعسف - من كل تلك العبارات العادية التى لها دلالتها بالنسبة لمذهب تجريبى فى الألوهية . وهذا الذى أسماه مورتون هوايت Morton White الأسلوب المريب للقرارات التشريعية فى المعرفة على ما له معنى وما ليس له معنى ، قد استبدل به تحليل استقرائى لصنوف القول الانسانى الفعلية ، ومن ضمنها حديثنا عن الله .

ومهما يكن من أمر ، فلقد درست مشكلات ألوهية معينة بين عدد من أنصار تحليل اللغة وتوضيح التصورات المجردة ، ممن هم أكثر حداثة . وهكذا يسلم المفكرون الذين يساهمون فى تأليف « مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى » - يسلمون فى حذر بأن القضايا التى تقال عن الله ذات دلالة لكثير من الناس ،

على نحو ما (٧) . وما زال بعض الكتاب التحليليين مكتفين بإضفاء معنى عاطفى فحسب ، على حين يسلم آخرون - على سبيل الافتراض على أقل تقدير - بأن المسألة قد تكون أعقد من ذلك ، وأنها ربما انطوت على بعض العوامل المعرفية الصحيحة . وثمة اقتراح يذهب بأن لدلالة القضايا التى تقال عن الله مصدرا ثنائيا يتألف من الايمان المسيحي ومن التجربة العادية ، كما أن هناك تنافسا بين بعض التحليليين وبعض اللاهوتيين فى معالجة أدلة وجود الله جميعا بوصفها توضيحات تصورية لايماننا بالله ، لا بوصفها استدلالات ذات أساس مستقل ، تثبت حقيقة وجوده من خلال البرهان الفلسفى . وهذا الموقف يذكر مفكرين مثل جون وزدم John Wisdom والتحليليين غير الألوهيين بأمتولة الحديقة التى يتولى رعايتها شخص خفى ، دائم المراوغة بحيث لا يستطيع المراقبون القول - معتمدين على التجربة - بوجوده على الاطلاق .

وتلتبس الإجابة على هذه الصعوبة فى المستويات المتعددة للنظر الى اللغة الانسانية . فمن موقع لغة الادراك الحسى ، ثمة شىء غريب كل الغرابة فى استخدام مصطلحات الادراك الحسى فى التقارير التى نستعملها عن الله . غير أن الألوهيين اللغويين ينظرون الى هذا الاستعمال بوصفه شذوذا مناسباً ومتسقا ، ومناظرا للتوكيد القائم على الايمان لنظام من الواقع متميز عن عالم الادراك الحسى ، وان يكن مرتبطا به . ويتعقب بعض آثار هذه العلاقة على مجموعة القضايا المتعلقة بالقدرة الالهية الشاملة ، وبالحرية الانسانية والنشر ، أحيا الفلاسفة التحليليون المحدثون المناقشة التى دارت بين بيل Bayle وليبننتس - على هيئة علم الهيات لغوى linguistic theodicy ، وفى صنيعهم هذا ، افترضوا أيضا أن لغة علم الالهيات هى النموذج الذى يحتذيه كل قول فلسفى عن الله .

والواقع أن التناول اللغوى متصل فى الشطر الرئيسى منه بمذهب الظواهر الكلاسيكى وبالتجريبية المنطقية . فالقضية الرئيسية تتعلق بالعنصر التجريبى الذى قد يكون حاضرا فى العبارات التى تقال عن الله ، وذلك فوق الاسهامات التى قد تأتى من الوحي ومن التعريف الذى لا يزيد على كونه تحصيل حاصل . وهذا جزء من المشكلة الخاصة بإشارة عبر اللغة translinguistic الى العالم القعلى لبعض تقاريرنا على الأقل - لا الى مستوى

آخر من التقارير : وتحتوى لغة الادراك الحسى العادى على تقارير أساسية وكلمات لا تستمد تعيينها من كتاب فى قواعد النحو والصرف ، بل من الأشياء التى تقع فى نطاق التجربة الفعلية . ويعالج الشذوذ اللغوى المزعوم الذى تتسم به القضايا الالهوية على أنه ليس أكثر من وهم متسق ، أو تحايل فى قول الايمانين الفصحاء ، اللهم الا اذا أمكن اثبات أن كائنات التجربة تقدم أساسا لتفسير على متميز عن نسق البناءات الفزيائية .

وليس الاستخدام الالهوى للغة مما يمكن أن يتحقق من صدقه بنفسه self-validating ، ايا كان تخرجه للنتائج وأيا كان تحايله . وتناظره مع فعل للإيمان لا يجعله أفضل تأسيسا من موقف الفلاسفة التحليليين الذين يفتقرون الى الايمان المسيحى . فلا مندوحة عن اثبات أساس موثوق فيه فى تجربتنا للأشياء حتى نصدر حكما منفصلا يذهب الى أن الكائنات الواقعية ليست كلها مادية . ولا يستطيع الاستخدام اللغوى أن يثبت وحده هذه النقطة ، بل لابد من القيام بتحليل ميتافيزيقى لما يعترى الأشياء المحسوسة من تغير ، ومما تتصف به من كثرة ، وكذلك للوجود المتميز للباحث الانسابى ، منظورا اليه فى عملياته التأملية وفى حريته .

وحتى بعد اجراء هذا التحليل ، يمنع كثير من الفلاسفة التحليليين والطبيين سلفا من البحث فى الاستدلالات الخاصة بوجود الله نتيجة للنظرة الهيومية (نسبة الى هيوم) القائلة بأن جميع القضايا الضرورية لوجودية ، وبأن جميع القضايا الوجودية عرضية ولابرهانية (٨) . ويضع تحليل هيوم هذا التقسيم الثنائى بالنسبة لهذا النوع من الضرورة الذى ينتسب الى القضايا التحليلية فى المنطق والرياضة . وحتى مع التسليم بتميز هذه القضايا التحليلية ، فان ضرورتها الصورية لا تستتبع اشتراط أن يرد كل ضرب آخر من ضروب الضرورة الى أساس تحليلي . أما فى الجانب الخاص بالواقع الوجودى ، فان الحاجة تدعو الى تمييز بين عرضية الوجود فى فعل وجوده الخاص ، وعرضية القضايا التى تتعلق بفعل الوجود ونتائجه . وليس معنى البدء بالأشياء العرضية أن يقتصر هذا البدء على المقدمات العرضية وحدها . فمن الممكن أن تكون ثمة قضايا تقرر حقيقة ضرورية عن موجود عرضي مركب ، واعتماده العلى على الوجود الفعلى الخالص . وهنا لا تأتى الضرورة

من علاقة تحليلية صورية بين الحدود ، أو من أية قواعد فزيائية للترجمة ، بل من الطريقة المركبة التي يتمتع بها شيء في التجربة بفعل وجوده ؛ ذلك أن البرهان العلى على حقيقة وجود الله لا يقوم على أساس الضرورة التحليلية لعلاقة في المنطق أو الرياضيات ، بل على أساس ضرورة عليية وجد أنها مطلوبة لوجود فعل محسوس داخل نطاق تجربتنا .

٤ - الله والنزعة الطبيعية الانسانية

لاحظ تشارلز بيرس Charles Peirce ذات مرة أن « مطلق هيجل ورويس هو - أن شئنا الدقة - عبارة عن الاله بالمعنى البكويكي (*) » ، أى بمعنى أن ليس له أى تأثير ، فى وجود الاله نفسه (٩) . أما أن لهذا المطلق تأثيرا عميقا فى كثير من المفهومات الانسانية عن الله فشيء واضح من النتائج الفعلية لمذهب الإطلاقية absolutism خلال القرن ونصف القرن الماضيين . وحين نظر مفكرون متنبثون مثل نيقولاى برديائف Nicolas Berdyaev ومارتن بوبر Martin Buber الى البروغ التاريخي للاتحاد الطبيعي من المطلق الهيجلي ، قسروا هذا البروغ على أنه قصاص العناية الالهية من تحريف المفهوم اليهودي - المسيحى عن الله . ولاحظوا أنه ليس أيسر من تحويل أفضل رأى للمرء عن الاله الى شيء آخر . ومن الممكن أن يتم هذا فى يسر أعظم اذا كان ثمة تشجيع من فلسفة تصطنع اللغة الدينية وتستهدف غايات روحية . ولقد اجتذبت فلسفة هيجل كثيرا من الألوهيين الذين لم يفتنوا الى ما تقتضيه هذه الفلسفة من تحويل جذرى لفكرة الاله ، وكيف أنها تجرد هذه الفكرة من معناها المتميز . فاذا أخذنا المسألة من الناحية التاريخية ، رأينا أن الفلاسفة الذين قبلوا الهيجلية بوصفها دفاعا عن حقيقة الله قد قبضوا على الريح . فسواء نظر المرء الى النزعة الطبيعية الانسانية على أنها رسالة هيجل الجوهرية ، أو على أنها تقويض لمذهبه ، فإن النتيجة واحدة بالنسبة لمعرفة وجود الله الفعلي . فالمثالية المطلقة هي السائل المذيب الذى عجل بالقضاء على فكرة الله بين عدد من العقليات الفلسفية المدربة . وهم يرفضون - عن حق - نسيان أن هيجل لم يكن أشد سخرية الا حين يشير الى ارتباط « كانت » بانسانيته المحبوبة ، وأن سخريته هذه تولدت عن نظرية فى المطلق .

(*) مستر بكويك Pickwick هو بطل رواية « ديكنز » الشهيرة « أورانج مستر بكويك » . (المترجم)

وينبغي للمرء - وفقا لذلك التفسير بالعبادة الالهية لنشأة الاتحاد الحديث
لذى أشرنا اليه آنفا - أن ينظر الى فويرباخ وماركس ونييتشه ، الى نظرائهم
اليوم - بوصفهم عقولا متحمسة تنمرد على مفهوم غير خلاق بالاله ، وتدافع
- ضمنيا على الأقل - عن وجوده الحق . وهذا الوجه من تلك النظرية لا تؤيده
الشواهد المتاحة ، كما أنه يتطلب قدرا وفيرا من التلفيق فيما يتعلق بالأهداف
الشخصية والأفكار المضمرة . ويستطيع المرء أن يلمس على الفور صعوبة
التمييز في أية حالة جزئية بين شكل نسبي وشكل غير مشروط للاتحاد .
ولكن ، على المرء أيضا أن يتذكر أن هناك طرقا متباينة للتخلص من اطلاقية
هيجل الجدلية ، وهذا ما يصوره لنا المثالن المتناقضان لكل من كيركجورد
وفويرباخ ، كما يستطيع المرء أن يفعل ذلك أيضا برفضه - في حزم - أى نوع
من أنواع الاطلاقية ، وباستعادته - للعلاقة الشخصية بين الله الخالق وعالم
الناس والأشياء ، أو بالاحتفاظ بالفراض الاطلاقى ، مع توحيده من الناحية
الميتافيزيقية بين المطلق ومجموع الانسان - فى - الطبيعة ، أو من الناحية
المنهجية بين المطلق ومنطق العلوم . ويعد فويرباخ ونييتشه مثلين على الاطلاقية
الميتافيزيقية ، على حين يعد ديوى وبعض الطبيعيين الأمريكيين نماذج على
الاطلاقية المنهجية . وهم جميعا يعتنقون حكمة جيته القائلة : «لا يتغلب المرء على
اله الا باله آخر ، (nemo contra deum nisi deus) التى يترجمونها بقولهم
ان المرء لا يستطيع أن يتغلب على الروح المطلقة الا اذا وضع فى مقابلها مطلقا
مضادا counterabsolute . وربما كان ثمة احساس -فى- بالألوهية الحققة
يعتمل فى صدور هؤلاء المفكرين ، غير أن مبدأهم الصورى باضفاء نوع من
المطلق المضاد على الحالات المتناهية للوجود ، أو على مفهوم واحد للبحث -
هذا المبدأ لا يتفق وأى مفهوم معترف به عن الله .

ولا يتألف لباب الاتحاد الحديث من رفضه للروح المطلقة ، بل من طريقتيه
الاطلاقية المضادة فى الدفاع عن القيم الطبيعية والانسانية ، فهو يدعو
الى ضرورة الاختيار بين هذه القيم وبين وجود كائن متعال لامادى ، ايا كان
الوصف الدقيق لهذا الكائن . والنزعة الطبيعية الانسانية مضادة للألوهية
الى الحد الذى تغلق فيه الواقع القابل للمعرفة داخل أفق هذا الكون ، أو داخل
الأفق الذى يمكن الوصول اليه عن طريق منطق العلوم ، سواء وجد المعيار
فى الكل الاجتماعى عند ماركس ، أو فى دائرة الصيرورة الكونية عند نييتشه ،
أو فى متصل البحث continuum of inquiry عند ديوى . وبالإشارة الى هذه

المبادئ التفسيرية الخاصة وحدها ، تزدهر القيم الانسانية وغيرها من القيم الطبيعية من خلال الاستبعاد الفعال للاعتقاد فى اله متعال ، ولا وجود لمثل هذا الاستلزام أو الترتب الضرورى حين يبدأ المرء بالمفهوم العادى غير المطلق للمناهج العلمية ، والطبيعية ، والانسان . ومن هذه النقطة المتميزة ، يمكن أن نرى أن الاختلاف بين المذهب الطبيعى ومذهب الألوهية نشأ عن تحليلهما الفلسفى للخبرة الانسانية ، لا عن المناهج والكشوف العلمية من حيث هى كذلك .

ويوحى التطور الحديث لمشكلة الله بأن المذاهب التاريخية المتعددة عن الله قد أثرت فى نظرتنا الى الانسان والى الطبيعة على أنحاء مختلفة تماما ، وأن المجال ما زال مفتوحاً لشكل الوهى جديد من النزعتين الانسانية والطبيعية . ولكي نحدد نتائج مفهوم معين للاله على دلالة الانسان والطبيعة ، علينا أن نفحص هذا المفهوم فى مضمونه الخاص ، وفى خطوط تقويمه الذاتية . فلاوجود لطريقة شاملة وحيدة لتقرير ما سستمخض عنه نظرية معينة عن الله من آثار فلسفية ، حتى ندرسها فى حد ذاتها دراسة وافية . وقد حاول ملحدو القرن التاسع عشر أن يلجأوا الى التعميم بأن أقاموا تعارضا ضروريا بين التسليم بالله وبين ولائنا الانسانى المشترك للأرض ، أعنى للدراك الحسى وللعلل الفاعلة القريبة ، وللموجودات المتناهية . وفى هذه القضايا جميعا ، يلقتنا التاريخ الحديث لفلسفة الله درساً كاملاً فى التعدد ، كما يثبت أن ما من استدلال غير مشروط يمكن أن نستخلصه من نتائج الاعتراف بوجود الله . فالادراك الحسى - مثلاً - يلقي أزدراء سواء من الشكاك الذين لا يسمحون بأى معرفة عن الله ، أو من العقلانيين الذين يسمحون بها . وهناك أيضاً الحرية الانسانية الشخصية التى يعرضها للخطر مذهب ملبرانش فى المناسبات occasionalism ، ومذهب هيوم فى الحد الأدنى من الألوهية ، وكذلك نزعة اسبينوزا الطبيعية فى شمول الألوهية ، ونزعة ماركس الطبيعية الملحدة ، على حين يدافع عنها مذهب كانت فى الألوهية الأخلاقية ، ومذهب ولين جيمس فى التناهى . فضلاً عن ذلك ، فإن وضع وقيمة الانسان وغيره من الأشياء المتناهية يختلف اختلافا ملحوظاً فى الانتقال من لوك ، الى هيغل ، الى هوبتهد ، بحيث يجعل الحكم البسيط على الآثار الفلسفية بحقيقة الله - محفوفاً بأشد الأخطار .

ولا يلزم عن هذه الأمثلة أن نظرية الله غير متعينة تماما وغير لازمة للدفاع عن القيم الطبيعية والانسانية ، أو لا سبيل الى التوفيق بينها وبين هذه القيم ، وانما الذى يلزم عنها فحسب هو أنه ينبغي دراسة كل نمط من أنماط مذهب الألوهية ، والمذهب المضاد للألوهية antitheism على حدة من حيث بناؤه النظرى . اذ لا يمكن اثبات أية قضية عامة أو متجانسة تماما تتعلق بتأثير التسليم بالله فى نظرة المرء للانسان وللطبيعة ، سواء من الناحية التاريخية ، أو النظرية . وكما أن هناك مفاهيم عديدة عن الله ، فهناك أيضا وسائل كثيرة لتناول الصلة بين الله والأشياء المتناهية . ولا وجود لقانون جدلى يقتضى أن تتلاقى جميعا فى التعارض بين الروح المطلقة وبين أضدادها الميتافيزيقية والمنهجية ، وذلك لأن مذهب الألوهية الخاضع للتأمل يتحرك بالتحديد عبر استقطاب مثل هذه المطلقات . ولا يستطيع المرء أن يحدد أوليا - كيف ينبغي أن تصوغ نظرية الله وجهة نظره فى القيم المتناهية ، لأن العقل الانسانى لا يقترب من الله فى طريق فريد ، سبق تحديده وهذا كله يستبعد المحجة الأولية التى يحتج بها المذهب المضاد للألوهية ، ولكنه لا يعفينا من فحص الاختلافات القابلة للملاحظة بين الفلسفات الحالية عن الله كما تتبدى خلال تطورها .

وهكذا ، نرى فى هذا البحث التاريخى ، أنه فى كل مرة يؤثر مذهب الألوهية الواقعى فى نظريات الله الأخرى ، يدافع دفاعا متضامنا عن الادراك الحسى ، وعن العلل الفاعلية القريبة (من ضمنها الحرية الانسانية) وعن الكائنات الواقعية المتناهية . والواقع انه لا وجود لأى تناقض بين هذه الحقائق التجريبية وبين الفلسفة الواقعية عن الله ، بل ان هذه الفلسفة تتطلب - على العكس - صحة هذه الحقائق وهما ملها كأساس لاستدلالاتها . اذ لا سبيل الى اجراء استدلال على أو اصدار حكم وجودى عن الله فى السياق الواقعى بمعزل عن اسهام الادراك الحسى وشهادة العلية المتناهية والفعل الوجودى كما يتجليان لذهن الانسان الذى يصدر الأحكام ، ويقوم بالتحليل التأملى . وليست هذه استراتيجية عابرة ، ولكنها النموذج الدائم لمذهب الألوهية الواقعى الذى تلتسمه بصورة متسقة فى تقديرها لشتى صنوف مذاهب الألوهية ، وشمول الألوهية ، والواحدية ، والتناهى ، والاحاد . ومن ثم ، فان على فلسفة الله هذه التزاما متميزا بالدفاع عن

ولائنا للأرض ، وبإثبات استمراره في ولائنا لله . غير أنه لا يمكن الوفاء بهذا الالتزام وفاء كاملا حتى يبرأ العقل الألوهي من انشغالاته الدفاعية الطاغية ، وحتى ينمى نظرية فلسفية ايجابية عن الله وعن الموجودات المتناهية . الى أقصى ما يمكن أن تبلغه من عمق .

ولا يكفي - مثلا - في حالة الجهود المتباينة التي تبذلها النزعة الطبيعية لتسوية مشكلة الله بوصف الأصل النفساني أو الاجتماعي الممكن لفكرة الله - لا يكفي أن نهيب بوقائع أخرى في علم النفس ، أو في الأنثروبولوجيا المضارية . بل لا يكفي أن نحذر من المغالطة التكوينية genetic fallacy في البحث عن تحديد صحة القضايا الخاصة بالله بتعقب نمو فكرة معينة عن الله . إذ لابد أيضا من اجراء دراسة مباشرة عما إذا كان الدافع الى الهرب من العالم العرضي المتغير الى عالم مثالي يؤخذ خطأ على أنه موجود فعلا - هو حقا النموذج السائد عند المستقصين والباحثين عن الله .

ويعد القديس أغسطين مثلا مميذا لمثل هذا البحث ، فهو يشهد على أن حركة العقل والقلب المتجهة الى الله حركة معقدة ، ولا يمكن أن ترد الى مجرد تجسيد اسقاطي بسيط لرغباتنا ، وانما تتألف من توتر ذي ثلاث شعب بين الوعي والبحث والكشف . ولابد لهذه المقومات الثلاثة أن تبقى حاضرة وفعالة تماما طيلة بحثنا الزمني في اتجاه الله . والنقطة الأساسية هي «وعينا» بأنفسنا وبالأشياء في عالمنا . وليس هذا الوعي خوفا عاطفيا ولكنه فهم سطرود وادراك وجداني لمعنى الزمان والتغير والقيمة بوصفها السمات الشاملة للأشياء والناس . فلا مهرب من العالم ، لأننا لا نترك أنفسنا والعالم المنظور وراءنا بوصفهما مرحلة أولى ، ولكننا نجعل فهمنا للكائنات التاريخية جزءا من جوهرنا ومركزا للتأمل الدائم والذاكرة .

ومن ثم فإن «بحثنا» عن الله لا يقويه تنكرنا لطريقتنا الخاصة في الوجود، نهذا البحث لا يقتضى العزوف عن الأشياء المتناهية خوفا وانكارا ، بل يقتضى ارتيادها وتعقب مضموناتها . فإذا أدى البحث الى الاعتراف بوجود الله الأبدى الذي لا يعترية التغير ، كان ذلك نتيجة لتعقبنا - في أمانة - العلامات والمؤشرات التي تقدمها الأشياء التي تقع في نطاق الفناء الزمني .

وإذا بسطنا وعينا ليشمل المنبع الكريم والهدف من وجودنا ، فذلك لأن آثار الله تدفع عقلنا وقلوبنا الى الاعتراف به ، وبالتالي الى توسيع افقنا الخاص بالقيم . وليس « الكشف » نفسه خداعا ، لأنه مقترن دائما بالوعي الأولى بالأشياء وبال حاجة الى البحث . ويؤكد أغسطين على ديكالكتيك البحث والكشف ، والاختيار والاعتراف بالنتيجة ، ثم الاستمرار فى البحث من جديد . وهذه علامة العقل الباحث ، لا العقل المخدوع . فاكشفنا الله لا يشوه وعينا بوجه المخلوقات ، وبمسئوليتنا فى المسائل الانسانية ، كما لا يغير موقفنا من الاستقصاء النقدي والبحث الدائم . فنحن نكشف عن الله على نحو يجعلنا نحفظ دائما برفقتنا الوثيقة النشطة بالكائنات الزمنية الأخرى ، ويجعلنا نبحت فيها دائما عن مزيد من الأنوار التى تضى لنا وجود الله الأبدى ، ويجعلنا نحاول دائما الاعتراف بمطلب الله الأساسى من عبادتنا ، وسعينا المستمر .

ومن الممكن أن تقدم لنا دراسة النزعات الطبيعية اللاحقة على هيجل عونا مباشرا فى هذا العمل بالنسبة لمسألتين تنبعان من أصل واحد . ذلك أن التناول النفساني المتطرف للاله الذى قامت به هذه النزعات ، جعل من الضرورى وضع تفسير جديد لعبارة «فكرة الاله» . فهذه العبارة ، نادرا ما تشير فى الفلسفة الحديثة الى نموذج حاضر فى العقل الالهى ، بل انها تدل عادة على مفهوم عن الاله لدى الانسان . وكانت الفترة السابقة على «كانت» تستهدف اثبات الصحة الموضوعية لفكرة معينة عن الله ، سواء بانبات نظريتها ووضوحها وتميزها عن سائر الأفكار الأخرى ، أو بتعقب اشتقاقها التجريبي وصلتها بغيرها من الأفكار ، السبيل الاول هو سبيل المذهب العقلى الذى يصل الى ذروته فى نظرية اسپينوزا عن فكرة الله بوصفها تعبيرا عن القدرة الالهية من حيث صفة الفكر ، ونراه ذنية فى تحويل هيجل لفكرة الله الى الفكرة المطلقة ، او الى وعى المطلق بذاته فى الفكر الحالى .

ضد هذه الفكرة عن الله التى تؤسس نفسها بنفسها ، يعود فويرباخ وماركس ونييتشه وفرويد الى توكيد الأصل التجريبي لفكرة الله . وهم لا يهدفون بذلك الى تبريرها ، بل الى عرضها بوصفها نتاجا ذاتيا خالصا لمتعاستنا الانسانية ، وتطلعاتنا ، وبحثنا عن القوة .

غير أن أحدا من هؤلاء الفلاسفة لا يتحدى ذلك الافتراض الضمنى

القائل بأن مسألة معرفة وجود الله قد حلت نهائيا في حدود الطبيعة وفي أصل فكرتنا عن الله . وربما كان «كانت» هو أشد الفلاسفة المحدثين احساسا بالتمييز بين وجود الله وفكرتنا عنه . فهو على يقين من أن الفكرة النظرية عن الله - على خلاف ما يذهب اليه الالوهيون والملاحدة - لا يمكن أن تخضع للتحليل بحيث تحدد بذاتها الوجود الحقيقي للاله أو تحدد لا وجوده . والوصف التكريني genetic (أو النشئوني) لكيفية تشكيلنا لفكرة الله لا ينتج شيئا فيما يتعلق بلا وجوده ، مثلما لا تنتج الحجة الأنطولوجية شيئا عن وجوده . وقد يكون للتقرير الحضارى أو النفسى التحليلي عن نشأة فكرة معينة عن الله واندثارها اتصال بسيرة هذه الفكرة المعينة ، ولكنها لا تحل بمفردها شيئا عن الوجود الأبدى للاله . وقد كان «كانت» على صواب حين وضع مسألة معرفتنا بهذا الوجود الأخير على مستوى الحكم والاستدلال ، وان لم يهتد الى طريق نظرى لحل هذه المسألة .

وفي النظرة الواقعية الى فكرة الله ، تختلف النظرية العلية للاستدلال على الله اختلافا رئيسيا . ذلك أننا لو سلمنا بالنمط الوجودى - العلى للاستدلال ، لم يعد لهذه الفكرة مركز فلسفى مستقل كمبدأ للبرهان . فهى لا تحدد مقدما في مضمونها الاسمى الخاص ، ثم تطبيق بعد ذلك على مشكلة وجود الله وطبيعته ، بها انها فى معناها الفلسفى وصدقها تابعة - على النقيض من ذلك - ومعتمدة على الاستدلالات المتعلقة بالعلة الأولى وبفعل الوجود . ومفهومنا عن الله يشابه مفهومنا عن الوجود من حيث انه يعزى دائما الى فعل حكمى (judgemental act) . أما فى حالة مفهومنا عن الله ، فان الحكم الذى يقوم عليه هو فى ذاته نتيجة لاستدلال . وعلى هذا فان مفهوم الله يتحدد باشارة مركبة الى حكم بأن الكائن الفعلى العلى الخالص موجود ، والى العملية الاستدلالية الكامنة وراء هذا الحكم . هذا الاعتماد الأساسى على مصدر حكمى - استدلالى هو السبب الحاسم الذى يحول دون استخدام الألوهى الواقعى لفكرة الله بوصفها مبدأ أصليا للحرفة ، ذلك أن مضمونها وبينتها يأتیان شيئا فشيئا من بحثنا عن الفعل اللامتناهى للوجود ، وعن العلة الأولى للكينونة . اذ ينبغى - لكى يكون مفهومنا الفلسفى عن الله مفهوما حيا وصالحا للانسان - أن يظل مفتوحا ومعتمدا على ما يمكن أن نتعلمه استدلاليا عن الله من دراستنا المستفيضة للموجودات المتناهية .

وثمة منطقة أخرى يفيد فيها استفزاز النزعة الطبيعية كمنبه نافع

لمذهب الألوهية الواقعي - هذه المنطقة هي تحديد طبيعة الإشارة التجريبية لمعرفة الله . فقد برزت هذه المسألة الى مركز الصدارة بظهور مذهب وليم جيمس البرجماتي في الألوهية ، وهو المذهب الذي يدعو الى اختبار فكرة الله بنتائجها المحددة تجريبيا . وكان جيمس نفسه على ثقة من أن هناك نتيجة تجريبية تلزم بالتحديد عن قبول فكرة الله ، إذ أمدته هذه الفكرة بصفة متميزة من الرجاء في وجه محن الحياة ، صفة لم يكن يستطيع - على كل حال - اكتسابها بطريقة أخرى . وكان صديقه تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) يبحث دائما عن النتائج المعرفية الكلية للأفكار ، من حيث صلتها بتأثيرها في الفرد . وقد وجد مسوغا تجريبيا للعقيدة الألوهية في أن فكرة الله قد شكلت موقفه من الحياة ، وفي أنها تعين على تفسير النمو المتجمع لمجالات التجربة الثلاثة : المجال المثالي الخالص للحقائق المنطقية ، ومنطقة الواقع الغفل والقوة ، ووظائف المعاني التي تربط بين الفكرة والواقعة .

ووجد بتأمله وتفكيره للطريقة التي تتواظا بها هذه المجالات الثلاثة وتتشترك في الاعداد للمستقبل - وجد من الطبيعي ، ومن المفيد أخلاقيا أن يعتنق المرء فكرة أن الاله خالق خير ، وموحد هادف لوجوه التجربة الانسانية الثلاثة جميعا .

« يسفر تأمل فكرة الله - بصورة طبيعية - عن أقوى تصميم حي للروح لتشكيل سلوك المتأمل كله بحيث يتفق مع افتراض أن الله حقيقي ، وقريب غاية القرب . ومثل هذا العزم الذي تعقده الروح ازاء أية قضية هو تصميم ماهية الاعتقاد الحي بهذه القضية . وهذه هي « الحجة المتواضعة » المفتوحة لكل انسان أمين - والتي أتصور أنها قد دفعت أكبر عدد من الناس الى عبادة الله ، أكثر من أية حجة أخرى » (١٠) .

ونظرا لما في فكرة الله من دلالة تفسيرية بالنسبة لوجوه التجربة ، وتأثيرها الأخلاقي القوي في تشكيل موقفنا من أحداث المصادفة والعذاب والشّر ، سلم بيرس بهذه الفكرة بوصفها افتراضا راجحا . ولكنه لم يسلم قط بأننا نستطيع أن نحدد مضمونها الموضوعي تحديدا كاملا ، إذ أن معنى هذا اخضاع الاله للامتناهي نفسه لعملياتنا الاختبارية ومشروعنا الزمنية .

وحاول الطبيعيون من أمثال كوهن Cohen ونيجل Nagel الاعتراض

على هذا الدفاع البرجماتي عن الألوهية بقولهم ان فكرة الله تفتقر الى التعيين بحيث يمكن أن تتفق مع أى ترتيب للوقائع التجريبية ، وبالتالي لا يمكن توكيدها توكيدا ايجابيا بمعطيات تجريبية محددة . ويذكرون في معارضتهم لوليم جيمس الآثار الالهامية لبعض المثل العليا الديوية ، ويعارضون بيرس بأن الانتقال من أثر يحدث في العقل الى وجود الله - شيء محال . ولكن ينبغي أن نذكر - دفاعا عن بيرس - أن فكرة الله قد أوحى بها الى عقله ضرب محدد غاية التحديد من التلاقى convergence في الكون .

ومما له دلالة أن جميع هؤلاء المفكرين (وبعض أصحاب مذهب التناهي من أمثال اى . س . برايتمان E. S. Brightman) يأخذون فكرة الله على أنها تعنى « فرضا معروضا للاختبار التجريبي » ، ومع أنهم يرفضون نوعا عقلانيا من الاختبار ، وينظرون الى علاقة الفكرة بالتجربة اللاحقة عليها ، الا أنهم يجعلون فكرة الله - مرة أخرى - محددا أوليا لما اذا كنا نستطيع أو لا نستطيع معرفة أن الله موجود . وينشأ الخلاف بوجه خاص بين مذهب الواقعية الالوهي وبين النزعة الطبيعية حول الوضع الفلسفي لفكرة الله . والاختلاف الأساسي كامن في النظر الى الكائنات المركبة الداخلة في نطاق التجربة بوصفها أساسا استقرائيا لاستدلال على بعدى على الله ، أو في النظر الى تلك الكائنات بوصفها مواد لاجراء اختبار لفرض تكون فعلا ، أو لفكرة عن الله . ومفهوم الله في الفلسفة الواقعية هو النتيجة التأملية للتدليل العلي المستخلص من الموجودات المحسوسة ، على حين تتناول النزعة الطبيعية هذا المفهوم على أنه امكانية تم تصورها سلفا ، وهي تنتظر الآن التحقق التجريبي من صدقها . وحين تؤخذ فكرة الله بالمعنى الأخير ، يمكن أن تبدو بعيدة متحولة بحيث لا تصلح لقيام أية علاقة ذات معنى بينها وبين التجربة . أما في الاطار الواقعي ، فان فكرة الله تقبل فلسفيا كنتيجة للوصول - على نحو استدلالى - الى القضية المحددة الصادقة فيما يتعلق بوجود فعل الوجود القائم ، ووجود العلة الأولى .

وهذه القضية لا تنظر نظرة عدم اكتراث الى كل حالة تجريبية للأشياء ، وان لم تتصل بأى منها اتصالا محددا . وهي تستند الى استدلال يستمد قوته من الموجودات الواقعية المعطاة لتجربتنا . أما القضية التى تضاف الى المعنى والصدق على مفهومنا الفلسفي عن الله فتكتسب أساسها العلي ،

وضمامها الاستدلالي من تحليلنا للكائنات المحسوسة المركبة • ولا وجود لأساس أكثر تعينا ، وأشد لزوما للتصديق من هذا الأساس ، ما دام الاستدلال قد تم ، والتصديق بالله قد أعطى ، على أنه نتيجة لفحص بعض الأشياء المحسوسة المعنية فى مبادئ وجودها المركبة • وبهذه الطريقة ، توضع صلة محددة بين معرفتنا الوجودية بالله وبين أشياء التجربة ، لا بالتحقق من فكرة افتراضية عن الله بالاشارة الى تلك الأشياء بوصفها نتائجها الاستنباطية المفترضة ، وإنما بقبول بعض الموجودات العينية بوصفها نقطة البداية فى البحث ، وباكتشافنا للتضمن العلى الذى يؤدى بنا الى تأكيد مصدرها الفعلى والعلى الفعال ، أعنى الله • ويتم اثبات الدلالة التجريبية المحددة لمذهب الألوهية الواقعى من خلال هذا الاستدلال العلى من الأشياء المحسوسة ، أكثر مما يتم عن طريق الوصول الاستنباطى بين فرض ما وموقفه الاختبارى •

٥ - فلسفة الله والمطلب الأخلاقى

يذهب بعض الفلاسفة التحليليين والطبيين الى أن وجود الله لا يتم اثباته حقا الا بعد اثبات أن الكائن المتعالى خير من الناحية الأخلاقية ، أى انه اله عادل حكيم رحيم • وهذه المجموعة من الصفات الالهية هى التى تثير اهتماما فلسفيا ملحوظا فى هذه الأيام ، وخاصة بين فلاسفة مذهب التنهاى ، وفلاسفة الحاد • وتؤخذ الصعوبات الشكية القديمة فى التوفيق بين القدرة والحيرة الالهيتين وبين عالمنا - تؤخذ على أنها تعنى اما أن هناك الها محدودا ، أو أنه لا وجود لبينة قاهرة على وجود الكائن الوحيد الذى يمكن أن يعترف به الشخص الأخلاقى على أنه الله • وعلى حين أثر شخص كايفان كارامازوف أن يرد تذكرته الى الاله على أن يقبل عذاب طفل برى • ، يشك الطبيعويون المعاصرون فى وجود « مصدر - للتذاكر » يمكن أن يحتج لديه الانسان على ظروف الحياة • وهكذا يقررون أن وجود الله أمر لا سبيل الى اثباته ، وأن دراسة الشر تكشف عن متناقضات حتى فى الفكرة الافتراضية عن طبيعته (١١) •

وتثير مشكلة الالم والشر الأخلاقى - بوضعها الراهن - كثيرا من المسائل الدينية واللاهوتية والأخلاقية والتاريخية والنفسية - وهى مسائل تند

جميعا عن الكفاءة المباشرة التي يمكن أن تتمتع بها فلسفة نظرية عن الله .
فهذه الفلسفة الأخيرة لا تدعى أنها تتناول كل وجه يرتبط به الانسان مع
الله ، بل تتناول فقط الحقائق التي يمكن تحديدها ميتافيزيقيا عن الله .
وحين تحتفظ الفلسفة الواقعية عن الله بتمييزها وحدودها فانها تنفصل عن
الالوهيات الأقدم منها ، وعن فلسفات الدين الأحدث عهدا ، التي تختلط
فيها هذه القضايا المختلفة جميعا . ويهتم مذهب الألوهية الواقعي - دون
انكار للحاجة الى توليف للمعارف المتعددة عن العلاقة بين الانسان والله -
يهتم بجوانب المشكلة التي تدخل في نطاق ميتافيزيقا الكائن الموجود .

وهناك شيء من الالتباس في المطلب القائل بأنه ينبغي للمرء أن يثبت
مباشرة وجود اله خير . فقد يعنى ذلك إما أن القضية الأولى التي يجب
اثباتها هي وجود اله خير ، أو أن المجهود البرهاني المستمر ينبغي أن يثبت
في نهاية الأمر أن الله الكائن الموجود فعلا ، والعلة الأولى - عادل وحكيم .
والمطلب الأول مطلب تعسفي ، اللهم الا اذا أمكن تقديم سبب يبرر استحالة
اثبات حقيقة وجود الكائن اللامتناهي والعلة الأولى قبل اثبات أن هذا
الكائن يتصف بالعدل . ولما كان هذا أمرا لا تتطلبه الطريقة التي توجد
بها الأشياء المتناهية ، والتي تملك بها القوة العلية ، كان لابد من قبول
المعنى الأخير .

غذا سايرنا ترتيب ما نكتشفه ، رأينا أن الاستدلال العلي ينتهي الى
اله موجود، يكون فعل وجوده هو بعينه كونه خيرا(سواء بالمعنى الميتافيزيقي،
أو بالمعنى المناظر للمطلب الأخلاقي) . ومهما يكن من أمر ، فإن تناولنا
للالة ليس حدسيا أو شاملا في وقت واحد لجميع الحقائق التي يمكن اثباتها
عن الله بالوسائل الفلسفية . وعلى العقل الانساني أن يواصل عمله
الاستدلالي لتوكيد السمات التي تحمل على الله حملا صحيحا . أما حقيقة
وجود كائن فعلي خالص ومتميز عن الأشياء المتناهية ، وهو علتها الأولى ،
هذه الحقيقة محددة الى درجة أنها تؤكد لنا وجود هذا الكائن حقا ، وأنه
ليس « لا موجودا » ، ولكنها تظل مفتوحة لمزيد من التحديدات الاستدلالية،
كما أنها تروغم العقل الباحث على المضي قدما الى الامام صوب اكتشاف
حقائق أخرى عن هذا الكائن . وكل من الموجودات المتناهية التي تؤلف
نقطة البدء في دراسة الله ، وحقيقة وجود كائن فعلي هو علتها الأولى تؤدي
بالباحث في اتجاه القضايا الأخرى عن الله .

والقضايا التي تؤكد بها باطراد عن الله ، مستعينين بالتحليل العلى
 وشتى أنماط الحمل التمثيلي analogical ، تصلح لاثبات أنه خير وعادل
 وحكيم . ولا يمكن أن يكون ثمة اشتقاق استنباطي للكلمات الالهية من
 مبدأ معروف معرفة جوهرية عن وجود الله . ولكن اذا استطاع المرء أن يثبت
 - بعديا - حقيقة أن الكائن الفعلى الحالى موجود وجودا متميزا عن العالم
 بوصفه علته الخالقة ، لكانت هذه المعرفة بيئة لازمة لاثبات أن هذا الكائن
 عادل رحيم . والمطلب الخاص بأن يثبت المرء الحيرية الالهية مباشرة يتضمن
 هذا الازدواج الجديد فى المعنى ، اذ يطلب من مثل هذا البرهان أن ينتقل من
 العذاب والشر فى العالم الى الله ، بمزل تم عن جميع الاعتبارات الأخرى
 عن العالم والله . مثل هذا التجريد لا يضمن اختبارا محكما ، وانما يضمن
 استحالة اجراء أى استدلال على الاطلاق ، لأنه يفصل الاعتبار الوجودى
 المتكامل عن كل من أساس الدليل ونهايته المقترحة على السواء . ومن ثم ،
 هناك طريقة لوضع مشكلة الله والمطلب الأخلاقى الذى يستبعد - مقدما -
 امكانية اثبات أن الاله الخير الرحيم موجود .

وثمة نوع آخر من العزل المترتب على ذلك يحول أيضا بين مذهب
 الألوهية الواقعى وبين حشد موارده جميعا لحل هذه المسألة : وأعنى به
 الفصل الذى يوضع دائما بين الطرق الشخصية والميتافيزيقية المؤدية الى
 الله . فالنضاد الذى وضعه بسكال بين اله البطارقة واله العلماء قد كان له
 صداه فى التعارض الشخصانى بين آلاله الحى . . اله علاقة « أنا وأنت » ،
 وبين الماهية اللاشخصية الضرورية للبحث الفلسفى (١٢) . وهناك معنى
 صحيح ينبغى أن نحتفظ به لشيء من التفرقة بين معرفتنا النظرية بالله ،
 وبين علاقاتنا العملية معه ، غير أن التفرقة تمتد فى كثير من الأحيان فيكون
 معناها أن التدليل الفلسفى لا يمكن أن يؤدى بالعقل أبدا الى اله شخصى
 موجود . وهذا الرأى قائم اما على النزعة الاطلاقية الهيجلية ، واما على
 العملية العقلانية التى ترمى الى اثبات ماهية ضرورية او صفة لامتناهية أولا،
 ثم محاولة توحيد النتيجة بالاله الموجود بعد ذلك . وإيا كان الامر ، مامن
 موقف من هذين الموقفين يعد نموذجا ثابتا لكل تناول ميتافيزيقى للاله .

وينتقد مذهب الألوهية الواقعى المفكرين العقلانيين والاطلاقيين نقدا
 متسقا من وجهة نظر مفهوم عن البرهان الوجودى ينتهى نهاية صحيحة الى

الحقيقة الخاصة بالوجود الفعلي للاله ، بوصفه فعل الوجود الحى . والاستدلالات اللاحقة لا تنتقل من ماهية لاشخصية وصفة مجردة الى الله ، بل تمكننا من ادراك أن القضايا الخاصة بوجود الله الشخصى الخير تقوم على نفس الحقيقة المتعلقة بفعل وجوده اللامتناهى . وعلى ضوء هذا البحث المستمر عن العلة الموجودة لواقعنا الانسانى ولأشياء التجربة الأخرى ، يمكن أن تؤكد تأكيداً صحيحاً أن الاستدلال الواقعى يثبت حقيقة وجود اله حى ، عادل ، خير .

ويحترم مذهب الالهية الواقعية - سواء فى نقطة بدايته أو فى طريقة حمله - الأساس النظرى لعلاقة شخصية مع الله . وعلى الباحث الفلسفى - فى سبيل انجاز الاستدلال الوجودى على الله - أن يتأمل دلالة حكمه الخاص على الوجود ، وادراكه للكائنات العينية المحسوسة وللتبعيات العلية ، وحكمه المنفصل على طرائق الوجود اللامادية كما تشير إليها حياته الذهنية التأملية وحياته الأخلاقية . فليس أساس الاستدلال الوجودى على الله أساساً شخصياً خاصاً . بمعنى تعذره على الآخرين ، وعدم قابليته للتحقق فى وضعنا الانسانى المشترك ، ولكنه شخصى من حيث انه يتطلب من الباحث الفردى أن يرى بنفسه دلالة الأحكام والتجارب الانسانية الأساسية .

وفضلاً عن ذلك فإن نقطة البداية فى الاستدلالات تشتمل على الانسان الى جانب غيره من الكائنات المحسوسة ، وهى تشتمل عليه لا فى وجوهه المشتركة مع غيره من الكائنات المحسوسة ؛ بل فى طريقة وجوده المتميزة بوصفه كائناً شخصياً حراً مفكراً . وهذا التضمن الضرورى لطريقة الواقع الانسانية المتميزة بين المعطيات الخاصة بالاستدلالات على الله تسمح لنا باستخدام أنماط الحمل التمثيلية المتعددة التى تنمو من المائلة العلية الأساسية . إذ يتطلب اثبات أن الله خير بمعنى كونه عادلاً حكيماً - نوعاً آخر من المائلة يختلف عن النوع المستخدم لاثبات وحدته . والمائلة المتناهية التى يتقدم منها النوع الأول من الحمل تشتمل على الانسان فى وجوهه الذهنية والأخلاقية المتميزة دون عزلها عن التوجه الأساسى الى العالم المحسوس .

ومن واجبات الفلسفة الواقعية عن الله أن تبين صلتها فى مزيد من الوضوح بالمطلب الأخلاقى والعلاقة الشخصية . وعليها أن تفعل ذلك دون أن تفقد طبيعتها الخاصة بوصفها دراسة نظرية لله . فهى تستطيع أن تبين

وجود استمرار مذهبي بين الاستدلال الوجودي وبين الاعتبارات الأخلاقية والشخصانية ، وبالتالي تستطيع أن تضع لتلك الاعتبارات الأخيرة أساسا ميتافيزيقيا . ولكن ينبغي عليها أيضا أن تحترم تنظيمها الخاص بوصفها مذهباً نظرياً لا يزودنا بتوليف جامع للمعارف الإنسانية عن الله ، ولا يقوم بذلك العمل الخاص الذي يرمي إلى اتحاد البشر بالله . فهي تصل إلى خط الحدود الفاصل عملاً بتوصية نيومان القائلة بأن يكون تناولنا التأملي للاله تصورياً وواقعياً في الوقت نفسه ، وبأن يحرص في آن واحد على إثبات الصديق النظري لقضايانا عن الله ، وعلى التوجه إلى تصديق المرء بكيانه كله بالوجود الشخصي لله نفسه . ومع ذلك ينبغي أن يظل العمل النظري والاستدلال سائداً في فلسفة عن الله تمارس وظائفها في هذا العالم ، وترى أن للقدرة الباحثة أسباباً يحسن بالقلب أن يعرفها .

٦ - الاله معروفا ومجهولاً

شعر الفلاسفة المحدثون - كثيرهم من المفكرين في أي عصر آخر - بما تنطوي عليه الأقوال الحاسمة من جاذبية ، فذهبوا إلى أنه : إما أن تكون لنا بصيرة نافذة إلى الوجود الإلهي ، أو أننا لا نعرف على الإطلاق شيئاً عن الله . وعلى العكس من ذلك ، كانت وظيفة العقل النقدي أن يضع !التحفظات على هذه الأقوال المتطرفة ، ولم تكن المسألة مسألة درجة في المرتبة الأولى : أعني أننا نستطيع أن نعرف القليل عن الله ، ولكننا لا نستطيع أن نعرف عنه كل شيء ، بل الأحرى أنها مسألة نوع : فثمة طرق نستطيع أن نعرف فيها الله ، وطرق أخرى لا نستطيع أن نعرفه فيها .

وهناك طريقة نحقق بها التوازن في هذه المسألة ، وهي أن نوضح معنى تلك العبارة المراوغة : « الدليل على وجود الله » ، فقد تعنى أن نتيجة الاستدلال هي الفعل الخاص بوجود الله ، أو قد تعنى أنها حقيقة قضيتنا المتعلقة بفعل وجوده . فإذا أراد الفيلسوف تدعيم التفسير الأول ، كان عليه أن يجعل عقله متناسباً مع الوجود الإلهي نفسه ، سواء عن طريق حدسي مباشر به ، أو من خلال رؤيته نابهاً من الماهية الإلهية ، أو من صفة أخرى . وهذا هو السبيل الأول a priori المؤدى إلى الحجة الانطولوجية التي يكمن عيبها الرئيسي في نظر الألوهيين (كما لاحظ فيكو Vico ذات مرة) في

انها تجعلنا آلهة الاله • ذلك أن وجوده يعامل على أنه نتيجة لعملية تدليل. نقوم بها ، وهذه العملية تثبت وجوده من مستوى المساواة الميتافيزيقية. وكأننا نحل معادلة ، أو نكشف جزيرة ، أو ننتج مركبا كيميائيا جديدا • وحين يطبق هذا المعنى العقلاني لدليل على وجود الله على دراسة الماهية الالهية ، تظهر نتائج ماثلة تبعث على الحيرة • وحتى أولئك الذين يستخدمون الدليل البعدي على وجود الله ، يتناولون ماهيته - أحيانا - عن طريق استنباط مستمد من صفة الهية مميزة أو اسم الهى • والاقدام على هذا العمل بطريقة غير الطريقة اللغوية ، يتطلب توجهها مباشرة للعقل الانسانى الى وجه من وجوه الماهية الانسانية بدلا من توجهه الى الكائنات المتناهية •

ومن المحتم أن تكون نتائج هذا النوع من القول عن الله مليئة بالادعاء على الرغم من المتصلين الشخصيين ، لأن هذا المنهج نفسه يفترض طريقة للمعرفة تتجاوز وضعنا الانسانى • ولقد تدفق تيار منتظم من التهم ابتداء من صمويل بطر وفولتر حتى اليوم - موجه ضد من أسماهم ولييم جيمس • « الطبيعيين الذين يعاشرون الله فى مقصورة واحدة » ، ويعنى بهم أولئك الذين يحملون منهجيا على ادعاء شئ من الآلفة بالماهية الالهية • ومن المفيد فى هذا المجال أن نورد تلك الصورة الساخرة التى صور بها « بطر » صاحب المذهب الذى يدعى الاحاطة بكل شئ علما :

« انه يستطيع أن يثير الشبهات المظلمة والبديعة ،

وأن يحلها من بعد فى لمح البصر ،

وكان الالهية قد أصابها عدوى

حكة الغرض التى ينبغى هرسها ! » (١٢) •

مثل هذا الموقف من دراسة الله هو الذى دفع اللاهوتى الكالفنى المعاصر كارل بارت Karl Barth الى أن يعد أبة نظرية فلسفية مستقلة عن الله تجديفا وهما لاحساسنا بالجلالة الالهية • كما أدى ببول تيليتش Paul Tillich الى البحث عن الله بوصفه أساس الوجود وقوته ، وبوصفه كامنا وراء الاله الوثنى الذى يؤمن به هذا المفهوم المتناهى المتشبيء للالهية ، والى أن يزن كل قضية الهية بمقابلها الالحادى • ولكن تبقى بعد ذلك

مسألة هامة وهى : هل هناك نوع من مذهب الألوهية الفلسفى يتجنب الموقف العقلانى ، ومع ذلك يقيم التصديق بقضاياه عن الاله - صوريا - على البيئة المتاحة لذكائنا الطبيعى حتى حين نضع فى الاعتبار اقتراحات الوحي الالهى ؟

وعلينا لكى نفتح الطريق الى الفلسفة الواقعية عن الله ، أن نفحص المعنى الآخر لعبارة « الدليل على وجود الله » . ذلك أن ما يتم اثباته ليس هو فعل الوجود الالهى ، بل حقيقة قضيتنا الانسانية التى تؤكد أن الله أو الكائن الفعلى الخالص ، موجود . ولا يتقدم العمل البرهائى فى فلسفة الله بوضع فعل الوجود الالهى تحت المجهر ، أو بادخاله فى نطاق تلسكوب ميتافيزيقى ، وانما باختبار البيئة المؤيدة أو المناهضة لصحة قضيتنا القائلة بأن الله موجود . وهذه البيئة لا تأتى من أية رؤية مباشرة لفعل الله الوجودى وطبيعته الجوهرية . اذ ينبغى لفلسفة الله التى يطورها الانسان أن تفحص بناء الشيء المحسوس الموجود فى تجربتنا ، وأن تكتشف تكوينه الباطنى وتبعيته العلية فى الوجود من حيث فعل وجوده العينى ، وعلى هذا النحو . سستننتج حقيقة القضية القائلة بوجود علة أولى فعلية خالصة لهذا الوجود . ولا ينتهى الاستدلال العلى عند نظرة عن الفعل الالهى للوجود نفسه ، وانما فى المعرفة التى ينتهى اليها الانسان بأن القضية القائلة بأن « الكائن الفعلى الخالص ، أو العلة الأولى التى هى الله ، موجودة » قضية صادقة ذات أساس متين . فالدليل الواقعى يعطينا معرفة « عن » الاله الموجود ، ولكنه لا يعطينا هذه المعرفة « باستخدام » فعل الوجود الالهى كنتيجة للاستدلال نفسه . وهذا هو أكثر المستويات جذرية الذى يستطيع فيه المرء أن يرى التناول اللاوظيفى للاله فى مذهب الألوهية الواقعى .

وبمعونة القضية الاستدلالية الأساسية عن الاله الموجود ، وبمزيد من الفحص للموجودات المتناهية العينية فى تجربتنا ، نستطيع أن نكتشف الاسس الملزمة لاستدلال حقيقة بعض القضايا الأخرى عن الله من خلال مصدر على ، ونفى الوسائل الناقصة للوجود ، والوجود الفعلى المتعالى الخاص بالموجود اللامتناهى . غير أن مذهبيا واقعيا فى الألوهية لا يتقدم بشئ من هذه الجهود

التي تستهدف الحصول على مزيد من القضايا المعتمدة عن الله - لا يتقدم على أساس جعل الفعل الالهي للوجود يخدم أغراضنا ، أو باستخدام دعوى البصيرة المباشرة بالماهية الالهية ، أو بصفة خاصة كحد أوسط في الدليل . وما برحت فلسفة الله علماً انسانياً خالصاً في منهجه ، ومصدر بيئته ، وترتيب استدلاله ، وينبغي لقضايا عن الله أن تؤسس دعواها في طلب تصديقنا على كشف التحليل العلى للكائنات المتناهية المحسوسة ، وعلى المائلة العلية ، وعلى الاستدلالات التمثيلية الأخرى التي تقتضيها تلك الأشياء ، وتقتضيها أيضاً حقيقة القضية الأساسية القائلة بأن الكائن الفعلي اللامتناهي الذي هو العلة الأولى ، موجود .

وثمة جزء لا يتجزأ من مذهب الالهية الفلسفي هو علم للمناهج methodology يدرس ما تعنيه قضايا هذا المذهب ، والحدود التي ينبغي له احترامها . وهذه هي مهمة نظرية الحمل التمثيلي التي تتطلب أن تحترم قضايانا عن الله الاختلاف - وكذلك التشابه - بين الطرائق التي يوجد بها الكائن اللامتناهي وتوجد بها الأشياء المتناهية المركبة ، وتتخذ فعليتها . وليس الغرض من نظرية عن المائلة أن تصل الى ازدواج للدلالة مدروس فيما يتعلق بالكلمات المحمولة على الله ، بل أن تحدد القضايا التي تقرر مثل هذه المحمولات ما وسعها التحديد ؛ اذ يتحكم فيها تحليل وضعنا الانساني للاستدلال ولقولنا عن الله حين يسعى الباحث الانساني الى تأكيد صدق أو كذب القضايا التي تقال عن الكائن الفعلي اللامتناهي عن طريق استدلال على مستمد من الوجودات المتناهية الواقعة في نطاق تجربته .

وعلى أساس موقف مثل هذا البحث واتجاهه ، لابد أن يكون نوع المائلة التي تكمن وراءه نوعاً علياً . ومن الممكن أن نحدد صدق قضايانا عن الله بإثبات صلتها العلية الضمنية بما نعرفه عن الكائنات المتناهية المركبة في عالمنا . فالتحقق من صدق القضايا عن الله لا يكون تجريبياً خالصاً أو استدلالياً خالصاً . فلو أنه كان تجريبياً فحسب ، لكان أحد أمرين : فإما أن يتعلق بالأشياء المتناهية التي نألفها وحدها ، وإما أن يفترض حدساً بوجود الاله الفعلي . ولو كان استدلالياً فحسب ، اذن لبدأ من مقدمة استنباطية مؤسسة على حدس بالله ، أو يمكن أن يكون صوريا وتعريفيا

صرفاً ، وبهذا يفترق الى المضمون الوجودى • أما حقيقة قضايانا عن الله فتتحدد - على العكس من ذلك - بطريقة مركبة لا سبيل الى تحاشيها ، أو من خلال عملية تشترك فيها التجربة والاستدلال • ويتم التحقق على نحو تجريبي - و - استدلالى ؛ أى بالتعرف المباشر ببعض الأشياء المتناهية (بتحليلها فى مبادئها المركبة للوجود) وباجراء الاستدلال العلى على هذا الأساس • وهكذا ، نرى أنه فى ترتيب البحث الانسانى عن الله ، تكون المائلة العلية هى التناول الأساسى لطريقة واقعية فى اثبات حقيقة قضايانا المتصلة بالله • وثمة أنواع أخرى من المائلة التى يمكن أن تشارك فى هذه العملية اذا ثبت أن دعوى قضيتنا القائلة بأن الله موجود - دعوى تؤيدها البيئة • وهذه الدلالات التمثيلية الإضافية مطلوبة نظراً لتعدد الأشياء المتناهية وتباينها ، وبسبب الحقيقة عن الوجود الفعلى الخالص للاله • وهى تدين بقوتها البرهانية فى المجال الفلسفى لهذه المصادر المتحركة فى التجربة وللاستدلال الوجودى الأولى على الله أكثر مما تدين لأى صحة منطقية قائمة بذاتها • وهى تختلف - بسبب اعتمادها الباطنى على الاستدلال العلى - عما نسميه عادة المائلات غير المحكمة والمقارنات ، والاستعارات • ونوع المائلة الذى بحث فيه هيوم و « كانت » عبارة عن مقارنة لا يقوم أساسها فى استدلال على أكثر أساسية ، ولا يحكمها مثل هذا الاستدلال ، على حين أن شرط الاستخدام الصحيح لكل حمل تمثيلى مقترح فى فلسفة واقعية عن الله هو علاقته بالقضية الصادقة القائلة بأن الله موجود ، كما يثبتها التحليل الباطنى للكائنات الحسية الموجودة ، والاستدلال العلى المستمد منها •

وكما ينبغى أن تشتمل فلسفة الله على نظرية فى المائلة ، فكذلك ينبغى لها أن تشير اشارة صريحة الى الحدود التى تتطور فى نطاقها • فالقديس أغسطين يتوج بحثه عن الله باعتراف بالجهل *pia confessio ignorantiae* . اعترافاً متواضعاً بأن الله فوق كل ما يمكن أن يقوله أو يفكر فيه عنه ، وبأننا نعرف الله خير معرفة على الأرض حين نعرف أنه مجهول • وكذلك ، يعتقد القديس توما الاكوينى أن ذروة معرفة الانسان بالله هى معرفته بأنه لا يعرف الله (١٤) • وليس هذا الاعتراف هو بعينه القول بأن الانسان يعرف أن الله غير موجود ، أو أنه لا يعرف شيئاً عن الله ، أو أنه يلتزم الصمت فلا ينطق بكلمة عنه • وانما معناه أن الانسان حين يدرك المصدر

الطبيعى وطريقة استدلالاته عن الله ادراكا تاما ، فانه يدرك فى الوقت نفسه أن الله فى وجوده الفعلى اللامتناهى ، يتجاوز دائما كل ما يمكن أن نقوله عنه . فمعرفةنا بحقيقة قضايانا عن الله بطريقة انسانية فلسفية - هذه المعرفة - تشتمل على معرفتنا بأن الوجود الفعلى اللامتناهى يختلف حقا ، عن الكائنات المتناهية ويتعالى عليها ، وان تكن هذه الكائنات هى سبيلنا الفلسفية الوحيدة الى الله . وهذه الأشياء الموجودة تفيدنا بأمانة كسبل أو طرق لمعرفة شئ عن الله ، وهى تفعل ذلك بمعنى مزدوج : فهى تمدنا - من ناحية - بالضمان التجريبي لصحة استدلالنا العلى المؤدى الى قضية : أن الله موجود ، ومن ثم فان التسليم بصدق هذه القضية يأتى نتيجة لاستدلال ، ولا يأتى نتيجة لوثبة حدسية من الطبيعة الى ما وراء الطبيعة . غير أنها (أى الموجودات المركبة فى تجربتنا) فى تزويدها لنا بالأساس البرهاني للتصديق الالوهي فانها تعطى أيضا حقيقة أن الله - فى فعل وجوده اللامحدود - لا يخضع لفكرنا ، لأن تناولنا الفلسفى له لا يكف عن أن يكون استدلاليا عليا أو معتمدا على الكائنات المتناهية موضوع التحليل . وهذا يقف حائلا دون الجنوح الى استغلال وجود الله للأغراض الانسانية التى ترمى اليها نزعة وظيفية نظرية أو عملية .

وموضوع الاله اللامعروف يسرى بطريقة كونطرابنتية (مضادة) خلال الفلسفة الحديثة ، وخاصة أن هذه الفلسفة تتجاوب مع التراث اليهودى - المسيحى . ويدل التفاوت الواسع فى تفسيراتها لهذا التراث على أن العقول الفردية كانت تعيد التفكير فيه وتقليبه على وجوهه المختلفة لكى يتمشى مع مواقعها الفلسفية واللاهوتية الأخرى . أما فى داخل السياق الواقعى ، فلا بد من ربطه بالمعنى المقترح « للدليل على وجود الله » . فالله معروف ومجهول لنا على السواء . فهو معروف من حيث اننا نستطيع أن نقرر حقيقة بعض القضايا عنه بطريقة تجريبية - استدلالية ، وهذا يستبعد دعوى المادرية والاحاد المتطرفة . والاله مجهول من حيث ان الأشياء المتناهية التى نستمع منها معرفتنا ليس فيها شئ يعطينا رؤية بوجوده الالهى فى فعليته اللامتناهية ، الخاصة ، وهذا يستبعد بدوره الدعوى المتطرفة التى يذهب اليها الوظيفيون والواحديون الجدليون ، والأنطولوجيون ، والتيوصوفيون .

وهذا المفهوم لفلسفة الله يتجنب انتقاد « بارت » الموجه ضد تناول التجديف الوثني . فهو لا يسمح لنا - بمعناه الدقيق - بالحديث عن معالجة الاله أو اثباته ، وانما يسمح بالحديث عن اثبات حقيقة بعض القضايا الانسانية المعينة عن الله . فاذا شئنا أن نصلح لفة جبريل مارسل ، ولكن في دلالة مختلفة ، قلنا ان هناك مشكلة عن معرفتنا بالله المتعلقة بالقضايا propositional knowledge ، وان كانت هذه المعرفة تمكننا من تقدير سر الله في وجوده الخاص . وهذا المزيج من المشكلة والسر يتلام مع وضعنا الانساني ، كما يتلام المزيج التصوري والواقعي للتصديق مع هذا الوضع . وتؤدي مشكلة قضايانا عن الله في نهاية الامر الى تصديق تصوري محقق (مؤسس على استدلال نظري ، على - تجريبي) بصدقها ، وبالتالي يشجعنا على أن نبدي تصديقنا الحقيقي بسر فعل الوجود الالهي اللامتناهي ، أو بهويته الشخصية .

وترتد الفلسفة الواقعية عن الاله - معروفا ومجهولا - الموجودات المتناهية من حيث انها تقود الانسان الى معرفة الله ، ولكنها لا تخلط بين القضايا الانسانية الناتجة عن الله وبين الاله اللامتناهي في فعل وجوده الخاص . فهي تتفق مع القديس أغسطين في تمييزه بين الكشف وبين الحكم في المسائل المتعلقة بالله . « فقد تهتدى عقولنا - بحق - الى القانون الأبدى ، ولكنها لا تحكم عليه » (١٥) . ويستطيع الانسان أن يكتشف حقيقة أن الله موجود وأنه أبدى ، غير أن هذه المعرفة لا تجعل الوجود الأبدى للاله معتمدا على العقل الانساني . وعلى هذا فان بحثنا عن الله لا يخضع الاله نفسه لحكمنا الاسمي ، ولكنه يلائم بين عقلنا وبين الحقيقة المتعلقة بوجوده اللامتناهي . ويمكننا الاستدلال الفلسفي على الله من معرفة بعض القضايا الصادقة عنه ، ومن بينها تأكيد استقلاله الكامل في الوجود .

ولا حاجة بنا الى البحث مع تيليتش Tillich عن اله فيما وراء اله مذهب الألوهية ، بل علينا أن نبحث عن مذهب فلسفي للألوهية يكون فيه الاله مختلفا عن سواء الموجودات المتناهية وعن التصورات جميعا . فمن المحال أن نحدد أوليا - وبمعزل عن الاشارة الى المبادئ المتحركة في فلسفة معينة عن الله - ما اذا كان الاله سيتصف بالتناهي والشمسية عن طريق حمل الفعلية والعلية عليه ، أو أن هذه النتيجة ستلزم عن النظر اليه بوصفه الوجود - ذاته أو بوصفه أساس الوجود وقوته . فلا يمكن

أن يكون ثمة حذف بالجملة لبعض الأسماء الإلهية؛ إذ ينبغي أن تبحث كل حالة على حدة ، وفي داخل سياق محدد من مبادئ الاستدلال والحمل ، هناك حيث تتلقى معناها المتعين واستخدامها . ولما كان مذهب الألوهية الواقعي يشتمل على نظرية محددة ، في الحمل التمثيلي ، وفي تحديد القضايا الانسانية عن الله ، بين المبادئ السائدة التي تنظم استخدامها للوجود والفعل والعلة ، فإن لديها ضماناتها الخاصة لاحترام العلو الإلهي والتفرد في الوجود . ولهذا لا يستطيع تلييتش أن يجعل من النظر الى الله بوصفه الوجود - ذاته وبوصفه قوة الوجود ، حالة متميزة ، لأن تراث ييمه Boehme وشلنج Schelling يحمل مشكلاته الخاصة عما إذا كان الإله قد وظف المفهوم خاص عن التجربة الانسانية والتاريخ . وعليه - لكي يثبت الصحة الفلسفية لتسميته الأولى للاله - أن يستخدم المعيار المشترك ؛ أغنى معيار الارتباط بالأشياء المتناهية . بيد أن هذا الرأي يفتح الطريق لأساس لارمزي nonsymbolical للمائلة العلية ، وبالتالي لاجراء يحمي وجود الله ، بدلا من ذلك التوازن الديالكتيكي المضاد للحدود الرمزية .

٧ - طبيعة فلسفة الله

هناك الآن أربعة آراء واسعة الانتشار عن طبيعة فلسفة عن الله . الرأي الأولان يذهبان الى أنها أثر تذكاري انحدر اليها من الماضي ، دون أن يكون لها أى أساس في اتجاهات الفكر الحية ، وإن كانت حية حقا فمن حيث انها تأمل للايمان المسيحي ولغته . أما الرأيان الآخران فيذهبان الى أنها تتناول البيئة الفلسفية الحقة ، ولكن من حيث انها جزء لا يتجزأ من العقيدة المقدسة ، وأنها المعادل لفلسفة الدين . بيد أن فكرة فلسفة الله التي تطورت عن البحث الحالي لا تتفق تماما مع أى من هذه المواقف . وأيا كان الأمر ، فسوف نجد في ختام دراستنا هذه أساسا استقرائيا كافيا لتوضيح الاختلافات ، وبذلك سنحدد المعنى التاريخي الذي نقصده من مذهب واقعي في الألوهية .

أما هؤلاء الذين ينظرون الى فلسفة الله على أنها من مخلفات الماضي الفلسفي واللاهوتي ، فانهم هم أنفسهم ورثة تراث تاريخي محدد واحد فيما يتعلق بالله . ويعد رأيهم أحدث تعبير عما يمكن أن نسميه حجة « التقدم » أو العراقة في القدم ، تلك الحجة التي صيغت في أثناء الصراع ضد هيغل ، وخلال التراجع العام عن نظرية الروح المطلقة .

ومع ما فى هذه الحجة من نفع لغرض النزاع الاصلى ، الا انها لا يمكن أن تؤخذ كحكم نهائى على فلسفة الله . اذ تستند الى افتراض أن كل التناولات الفلسفية لالاه يمكن أن تنحصر تاريخيا فى النزاع بين هيكل والنزعة الطبيعية ، وعلى أن كل تقدير راجع للبيئة ينبغي أن يلتمس مبادئه المتوضيحية فى تفسير المذهب الطبيعى لمنطق البحث . ولما كان الشطر التاريخى من هذه المقدمة يسرف فى تبسيط المعطيات ، ولما كان الشطر النظرى هو موضوع البحث فى التفسير الواقعى للوجود ، فان حجة التقادم لا يمكن أن تعترض باستمرار سبيل البحث المتجدد فى أسس المعرفة الانسانية بالله .

وقد يكون التفسير الايمانى fideistic مدفوعا فى بعض الأحيان بدوافع لاهوتية ، وقد يكون فى بعضها الآخر ناتجا عن مذهب الشك الفلسفى ، أو نتيجة مستخلصة من الطابع الظاهرى phenomenalist للعلوم . اذ لا يستطيع الفيلسوف - بما هو كذلك - أن يتعرض للأسس اللاهوتية فى نظرية خاصة عن سقطة الانسان ، ولكنه يستطيع أن يقوم بفحص نقدى للدعوى القائلة بأنه لابد أن تنتهى جميع النظريات الفلسفية عن الاله الى ضرب من الوثنية ، ومن الخلط بين الانسان والالهى . ومن الممكن فضلا عن ذلك أن يجرى تحليلا للزعم القائل بأن جميع الأدلة على حقيقة وجود الله قابلة للرد على الحجة الانطولوجية التى ليست بدورها الا شرحا معقولا للايمان (١٦) . وكلتا هاتين النتيجتين للنزعة الايمانية اللاهوتية تصطدم بالمفهوم الواقعى عن كيفية وصول العقل الانسانى الى معرفة شىء عن الله . مثل هذه المعرفة لا تستند الى تحليل فكرتنا عن الله ، كما أنها لا تخلط بين هذه الفكرة وبين وجود الله ذاته . وحين تهب النزعة الايمانية بظاهرية المعرفة العلمية الحديثة ، فانها تنضم الى الاتجاه التجريبى والتحليل الذى يرمى الى حصر البحث الفلسفى فى دراسة اللغة الباعدية واللفظ العلمية ، بمعزل عن أية اشارة ميتافيزيقية متميزة . وهذا التلاقى الدال للموقفين الايمانى والظاهرى يكمن وراء الحاجة المزدوجة الى بيان أن الدراسة الفلسفية للالاه وجه من وجوه ميتافيزيقا الكائن الموجود ، الى اجراء فحص دقيق لمعنى المناهج العلمية وطرائق التحليل وحدودها .

وقد نجد بعض الجوانب الميتافيزيقية الاساسية لمذهب الالوهية الواقعى

عند القديس توما الأكويني الذى أجرى تفلسفه داخل سياق لاهوته . ومع الاعتراف بهذا التوجيه اللاهوتى ، تبقى مسألة ما اذا كان المفكرون فى عصرنا يستطيعون بروح توماوية تنمية فلسفتهم الخاصة بالله (١٧) بحيث لا تندمج - صورياً - فى العقيدة المقدسة ، ولا تكون خاضعة لها . فمن الممكن أن يتم هذا اذا لم يزعم المفكر أنه يقدم عرضاً تاريخياً صرفاً لعقل القديس توما الأكويني ، أو أنه يقوم بعمل رجل من رجال اللاهوت . والحق أنه لا غنى عن المعالجتين التاريخيتين واللاهوتية ، غير انهما لا يستنفدان فكر القديس توما فى منطقة البحث الانسانى عن الله ، فكثيراً من وجوه هذا البحث يشبها القديس توما الأكويني فى حدود البيئة الفلسفية ووفقاً لاحترام أساسى للترتيب الذى تستتبعه تلك البيئة . وهناك اليوم حاجة واضحة الى البدء عامدين متمسدين فى تنمية هذا الاتجاه حتى يصبح مذهبا عن الله له صورة فلسفية صريحة سواء فى مصدر معطياته ، أو فى نوع استدلاله المناظر .

وانا لثقتى بهذا المطلب عينه ، حين يكون القصد الرئيسى هو اثبات بعض الحقائق النظرية المعنية عن الله من حيث هى حقائق فحسب ، وحين نفعل ذلك داخل الاطار العقلى الذى يقدمه التاريخ الحديث لمشكلة الله ولوضعها المعاصر . فمثل هذه القضايا : كامكانية قيام أية معرفة ميتافيزيقية ، والضمان الذى نجده فى التجربة لتحليل الكائنات المتناهية من حيث طبيعتها الجوهرية وفعلها الوجودى ، وصحة الاستدلال العلى ، والمماثلة العلية ، اللذين يتجاوزان المجال المتناهى الى الوجود اللامتناهى الفعلى للاله ، والدلالة الوظيفية أو اللاوظيفية لمعرفة الله بالنسبة لفلسفة المرء كلها وسلوكه فى الحياة ، والعلاقة بين نظرية عن الاله المتعالى ، والأشكال المختلفة من واحدة شمول الألوهية والواحدة المحددة ، والارتباط التجريبي بين نظرية عن الله وبين الدور الذى تقوم به فكرة الله - كل هذه القضايا قد تناولها البحث الحالى ، ووضعت فى اطارها الحديث والمعاصر الخاص .

ففى تنتمى حقاً الى المجال الفلسفى ، سواء من حيث البيئة المحددة المستمدة من الكائنات الداخلة فى نطاق تجربتنا الطبيعية ، أو من حيث نظام التدليل المطلوب لاستغلال كل ما يمكن استغلاله من نقطة بداية فى الموجودات المحسوسة ، ولواجهة هذه المشكلات مواجهة متكافئة ، ينبغى للفلسفة

الواقعية عن الله ألا تؤسس نفسها على بيئة الأشياء المتناهية المتاحة لتجربتنا الانسانية فحسب ، بل ينبغي أن تتوسع أيضاً في كشفها متوسلة في ذلك بالترتيب الفلسفي المتميز للاستدلال الذي ينتقل من الكائنات المحسوسة الى الله .

وتشير التحليلات النقدية التي أجريناها في تضاعيف البحث الحالي الى مذهب واقعي متزن في الالهية يصطنع منهجا تجريبيا وعليا ، وبالتالي يتحدد نوع كشفه للحقائق عن الله بنقطة انطلاقه من الكائنات المحسوسة ، بما في ذلك حقيقة الانسان بأسرها كما تتبدى لتجربتنا وتاملنا . وبمعونة الاستدلال العلي على الله ، يمكن القيام بدراسة متجددة للأشياء المتناهية مأخوذة الآن على أنها مخلوقة في وجودها القائم بواسطة الله . كما يمكن أيضا لقاء مزيد من الضوء على الأدوات الأساسية للتحليل الالهي ، أعني على : الطبيعة الماهوية والفعل الوجودي للكائنات المحدودة ، والرابطة العلية ، وعلاقات المائلة . والحق أن مثل هذه البحوث جميعا عبارة عن دراسات « متجددة » ، كما أنها تلقى « مزيدا » من الضوء ، فهي لا تطوى على أي ادعاء بتقويض نقطة البدء المتناهية في التجربة أو بالبدء بالله ، ولكنها تنتمي الى مرحلة العودة في البحث الالهي الذي بدأ بأشياء التجربة ، وهو يعود اليها الآن من حيث ارتباطها بالحقيقة المستدل عليها عن الله . وهذه الدراسات الجديدة تستطيع الانتفاع بالحقيقة المستدل عليها عن الاله الموجود ، ولكنها لا تتم بطريقة مشروعة الا داخل سياق الحركة الأولية المنتقلة من الكائنات المحسوسة الى الله ، والا على الأساس الذي يضعه فحصنا الميتافيزيقي المباشر لمبادئ الوجود ، وللعلاقة العلية ، وللمائلة العلية كما نصادفها بين كائنات التجربة . هذا الاعتماد الجذري للبحث الالهي الفلسفي على نظام كشفها المؤسس لها ، لا يمكن ازالته أو تجاوزه ، أو تحويله ، أي كان عمق فهمنا للكائنات المتناهية وللمبادئ الميتافيزيقية ذلك الفهم الذي نحصل عليه من امتلاك حقيقة وجود الله التي قام عليها البرهان .

والاخلاص للنوع الفلسفي من البحث لا يسد الطريق في وجه أية معلومات يمكن أن تقيده منها فلسفة واقعية عن الله . ويبقى الالهي الذي

هو أيضا مسيحي متفتحا يقظا للوحي ، لاسيما وأن هذا الوحي يحمل بعض الحقائق الطبيعية عن الله . وهو يعترف بتأثير إيمانه في توجيه عقله صوب حقائق من البينة ، وصنوف من المشكلات التي كان من الممكن الاستخفاف بها أو تجاهلها تمام التجاهل . ولكنه - بوصفه فيلسوفا - عليه أيضا مسئولية القاء نظرة مباشرة على المعطيات ، وأن يتوغل فيما يقدمه الوحي من مقترحات الى حيث يقوم بفحصه الخاص لوضع الكائنات المتناهية وعلاقتها بمعرفة عن الله . ولابد أن يتحدد تصديقه الفلسفي بالحقائق المتعلقة بالله بنتيجة فحصه الشخصي للبينة المتاحة للتجربة الانسانية ، عن العالم المحسوس ، وعن حياة الانسان . ومن ثم ، ينبغي له أن يتجنب أى خلط بين شتى مصادر معرفته وبين الأساس الذى تقوم عليه صحة تصديقه بالقضايا عن الله ، كلما كان المقصود من هذه القضايا الأخيرة تكوين مذهب فلسفي عن الله . وبهذه الطريقة يمكن أن يتحاشى طرفى ذلك الانقسام الديكارتي التام بين الفلسفة وبين تأثير الوحي والاتجاه الإيماني الى اعتبار مساهمة الوحي بديلا عن إيجاد الأساس البرهاني للحقائق الألوهية فى تجربتنا وفى استدلالنا العلى . وحين تكون الفلسفة الواقعية عن الله بين يدي الوحي مسيحي فانها تكون فى آن واحد متجاوبة مع شهادة الإيمان ، ومسئولة عن وضع تقديرها الخاص للمواد التى يمكن أن تنتمى الى مذهب فلسفي عن الله . وكل من فعل التصديق وترتيب الاستدلالات فى مذهب الألوهية الواقعي يعتمد أساسا على التحليل الفلسفي لتجربتنا عن الانسان ، وعن العالم المحسوس ، أيا كانت المصادر التى تؤثر فىنا فعلا لاجراء هذا البحث على المضامين المتعلقة بالله .

والنظريات التى تتعرض لطبيعة فلسفة الدين تتباين فيما بينها تباينا واسعا الى درجة يبدو معها من المستحيل فى الوقت الحاضر تحديد مدى ارتباط هذا المجال بمذهب واقعي فى الألوهية . غير أن هناك نقطة سلبية واحدة يبدو أنها مستقرة استقرارا بينا . فلئن كان هدف فلسفة معينة عن الدين أن تكون بديلا عن المعرفة الميتافيزيقية عن الله بأسرها ، فلن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين مذهب الألوهية الواقعي . غير أن معنى فلسفة الدين لا يحتاج الى الانحصار - بصورة تعسفية - فى التراث الذى تطور فى أعقاب « كانت » ، والذى أعلن يأسه من كل ميتافيزيقا ، أو تحول

قائماً الى نزعة اطلاقية عن الروح . فهناك - من الناحية الايجابية - مكان فلسفة عن الدين تظل توليفاً معرفياً دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية التي تتناول الاله وعلاقة الانسان به . وهذه الفلسفة تجمع في بؤرة مشتركة الأجزاء اللازمة من الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس وغيرها من الدراسات التي تتناول الصلة بين الله والانسان . أما كيف يمكن أن يتم هذا داخل فلسفة عن الدين تظل توليفاً معرفياً دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية للحياة ، أو بديلاً من العبادة الدينية - فمسألة تظل من أبرز المسائل التي يحاول الألوهيون الواقعيون ارتيادها .

وتقدم لنا الدراسة التاريخية لمشكلة الله - فضلاً عن ذلك - بعض الاقتراحات السديدة عن العلاقة الدقيقة بين فلسفة عن الله ، وعلم للربوبية theodicy ، وبين لاهوت طبيعي . فثمة أسباب تاريخية هامة للامتناع عن جعل الفلسفة الواقعية عن الله معادلة لعلم للربوبية . ذلك أن علم الربوبية ، مأخوذاً بمعناه المحدد الذي قصد اليه ليبنتس (*) - يدعى إقامة البرهان على عدالة الله من خلال إجابة خاصة بالقدرة الالهية ، وبقوة الماهية ، وبمبدأ السبب الكافي كمفتاح وحيد للبواعث الأخلاقية ، فاذا أعطيت المعنى التاريخي الفعلي ، ونتائج مثل هذا العلم ، فانها لا يمكن أن تؤخذ مرادفة للمذهب واقعي في الألوهية ، أو حتى على أنها قابلة للتصالح مع مثل هذا المذهب . ولعلم الربوبية الكلاسيكي أيضاً اتجاه لاهوتي وعمل، بحيث يخلط مسائل الفضل الالهى والكتاب المقدس بالقضايا الفلسفية مستهدفاً في المقام الأول - غاية خلافية دفاعية . ولو أخذ علم الربوبية بمعنى واسع على أنه تبرير استنباطي لطريقة الله مع العالم ، اذن لانتهى آخر الأمر الى النزاع مع مذهب الألوهية الواقعي الذي يستبعد كل التناولات الاستنباطية للاله ، احتراماً للجلالة الالهية ولتكامل الانسان على حد سواء .

ويختلف الأمر نوعاً ما بالنسبة « للاهوت الطبيعي » الذي يعادل في بعض معانيه المعنى الواقعي « لفلسفة عن الله » (١٨) . وحين أقدم القديس

(*) يقصد ليبنتس بهذا العلم البحث في دفع حجج المستدلين من وجود الشر في العالم على عدم وجود العناية الالهية . وقد استخدم ليبنتس هذه الكلمة عنواناً لكتابه "Essai de Théodicée" ليرد على اعتراضات « بيل » .
(المترجم)

اغسطين على تعريف هذا الحد ، ميز بين أنماط ثلاثة من اللاهوت لا تقوم على الوحي : الأسطوري والسياسي والفزيائي أو الطبيعي . وقام بتصنيف اللاهوتين الأسطوري والسياسي معا بوصفهما نوعا من اللاهوت التقليدي conventional أو من صنع الانسان ، وذلك لأنهما يدرسان الآلهة التي وضعها الشعراء والدولة . وفي مقابل اللاهوت التقليدي هناك اللاهوت الطبيعي ، أو نظرية الله القائمة على دراسة فلسفية للطبيعة ويكون اللاهوت طبيعيا بالنسبة لموضوعه (الله في وجوده الخاص ، لا من حيث هو خاضع للانسان الصانع للأساطير ، أو للنظام السياسي) وبالنسبة للمصدر الذي يستقى منه معلوماته (العالم الفزيائي في ملامحه الواقعية) . وتمشيا مع تمييزه بين الفلسفة والعقيدة المقدسة من حيث النوع ، توصل القديس توما الاكويني الى لاهوت فلسفي يعد مذهباً ميتافيزيقياً عن الله ، تطور من خلال دراسته للبيئة المتاحة لقدراتنا العارفة الطبيعية ، ووفقا لمنهج التدليل الفلسفي وترتيبه في انتقاله من الأشياء المتناهية الى الله . وأخذ الكاردينال نيومان أيضاً المذهب الفلسفي عن الله بوصفه لاهوتا طبيعيا من حيث المصادر الطبيعية المؤدية الى الله ، ولأن العقول الوثنية والمسيحية تستطيع على حد سواء أن تجرى الاستدلال على الله والتصديق به . والمذهب الواقعي في الألوهية يمكن أن يعد لاهوتا طبيعيا ، اذا تصورنا هذا الأخير على أساس تلك الطرق نفسها .

على أنه ينبغي أيضا أن نهتم بأربعة معان حديثة على الأقل « للاهوت الطبيعي » ، اتخذت نبرة مختلفة تمام الاختلاف . ففي مفهوم كالفن وفرنسيس بيكون له ، لا سبيل الى ارساء علم فلسفي بالله على دراسة الأشياء المتناهية . ويكون اللاهوت طبيعيا ؛ لا لأن له أساسا في الدراسة الفزيائية أو الميتافيزيقية للعالم المتناهي ، وانما لتطبيقه تعاليم الوحي على الطبيعة ، وتفسير هذه الأخيرة على ضوء الايمان . ولقد كانت لديكارت نظرية طبيعية برهانية ميتافيزيقية عن الله ، ولكنها طبيعية بمعنى استبعادها كل تأثير للوحي استبعادا ايجابيا ، وهي ميتافيزيقية بمعنى انتمائها الى علم سابق من الناحية الاستنباطية ، وخاضع من الناحية الوظيفية لفزياء فلسفية . ويعزو فولف أيضا قوة برهانية للاهوت طبيعي ، ويربطه بعلم للوجود (أنطولوجيا) ، ولكنها علمان منفصلان يرتبطان كجزء خاص من الميتافيزيقا

بالميتافيزيقا العامة • وعلم الوجود الذى وضعه فولف ، أو الميتافيزيقا العامة لا تعالج - من الناحية الصورية - الفعل الوجودى للأشياء المتناهية أو للاله الموجود ، على حين أن لاهوت فولف الطبيعى يقدم البراهين على وجود الله وعلى صفاته بالاهاية بنظام الماهية والمبادئ المترتبة عليه • وإخيرا ، يعود مؤلفة عصر التنوير الى العالم المحسوس لاقامة لاهوتهم الطبيعى ، ولكنهم يفعلون ذلك للاستبعاد الصورى لمقترحات الوحي دون القيام بأى تحليل ميتافيزيقي للأشياء المتناهية ، ومتوسلين بحجج احتمالية تؤدى الى اله قد يكون متناهيا • ومع أن هذه التفسيرات « للاهوت الطبيعى » لا تحتم التخلى الصريح عن هذا اللفظ ، الا أنها تشير الى الصعوبات التى تتصل باستخدامه اليوم ، وإلى الحاجة الى التحديد الحريص جدا للمعنى الدقيق الذى ينوى المرء استخدامه به •

وتستطيع الفلسفة الواقعية عن الله أن تحدد طبيعتها على أساس ما بينها وبين بعض وجهات النظر المذكورة فى هذا الفصل من تضاد • فهى ليست رحلة فى الماضى ، كما يزعم تفسير التقادم - على الرغم من أنها تستخدم البحث التاريخي للحصول على ارشاد ذكى من التطورات الماضية لمشكلة الله • وهذه الفلسفة - بوصفها مذهباً حياً - تواصل بحثها فى الحاضر وتتطلب من الألوهى الفردى أن يقوم بدراسته الخاصة لبيئة الموجودات المتناهية • ولأن هذه البيئة تأتى من تجربة الكائنات المحسوسة المتناهية ، ولأنها تنقل شيئاً من الدلالة لتحديد الحقيقة عن الله - لم تكن فلسفة الله مشروعا إيمانياً ، لأنها لا تقيم قضاياها على توضيح لمضمون الإيمان ولفته ، وإن كان من الممكن أن تتلقى الاقتراحات من الوحي • وكل ما لتاريخ الفلسفة والوحي من أثر هو تنبيه الفيلسوف الألوهى للقيام بفحص مباشر لبعض جوانب الانسان والأشياء المحسوسة • ونتيجة فحصه الخاص للأشياء هو الذى يمدّه بأساس التصديق بالقضايا التى تؤلف مذهبه فى الله • وفضلاً عن ذلك ، فإن سبيل البحث يتبع ترتيب الدليل الطبيعى الفلسفى وبينته ، ولا يتبع الترتيب الخاص بالعقيدة المقدسة ؛ إذ يبدأ بالموجودات المتناهية المحسوسة الواقعة فى نطاق تجربتنا المباشرة ، وينظم جميع قضاياها عن الله بالمتطلبات التى تفرضها عليه نقطة البداية تلك والتدليل

الوجودى - العلى . ولما كانت فلسفة الله تتخذ أساسها فى الحكم النظرى على الوجود ، وفى الحكم على الموجودات اللامادية والعلل ، فإنها ليست شيئا واحدا وتحليل الخبرة الدينية أو أى نوع من أنواع علم الربوبية .
ففى تحقق هذا التأسيس الحكيم المتميز من خلال ميتافيزيقا تجريبية للكائن الوجود ، لا من خلال تحليل لتصميم design-analysis النظام العلمى ، أو من خلال فلسفة عن الطبيعة .

وليس مذهب الألوهية الواقعى علما منفصلا ، ولكنه ذروة ميتافيزيقا الكائن الوجود ، فهو تلك اللحظة التى يسعى فيها البحث الميتافيزيقى الى العثور عن العلة النهائية لموضوعه الخاص ، أعنى للوجود أو لأشياء التجربة الموجودة . ومن ثم فإن فلسفة الله تشارك فى الأساس التجريبى - الوجودى لهذه الميتافيزيقا ، وفى استخدامها للاستدلال العلى وللحمل التمثيلى ، وفى طبيعتها النظرية اللاوظيفية . فالحقيقة الوجودية عن الله ذات دلالة فى حد ذاتها بوصفها معرفة بفعل الوجود الحى ، وبالعلة الأولى للوجود . والحكمة الميتافيزيقية تتحكم فى العلوم الفلسفية الأخرى ، بيد أن هذا التحكم لا يكون بتزويد تلك العلوم بالمقدمات الاستنباطية أو باستبدال منهجها وبيئتها . ذلك أن نظرية الله مرتبطة بالمشكلات الأخرى فى الميتافيزيقا وفى الدراسة الأخلاقية للإنسان ما بقيت الطبيعة الحكيمية - الاستدلالية لقضاياها عن الله - محترمة ، ولا تتعرض للإلغاء فى سبيل أى غرض وظيفى . وبغض النظر عن أهمية القضايا التى تدور حول الله فى مجال المعرفة الفلسفية ، فمن الممكن استيعابها شخصيا ، وبذلك تساعد الشخص الإنسانى على أن يتجه بالمعرفة والحب صوب الإله الحى نفسه ، معروفا ومجهولا .

ملاحظات

ملاحظات

على الفصل الأول

اقترابات جديدة من الله عن طريق الإيمان والعقل

(١) انظر الجزئين ١١ و ١٢ من كتاب اتين جيسلون E. Gilson : تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، وخاصة من ص ٥٣٤ - ٥٤٠ ، في حديثه عن نيقولا دي كوسا من منظور العصر الوسيط . أما عن مشكلة وجود الله عند كبار الشراح ، والأسكلايين الأكثر حداثة ، فيمكن الرجوع الى ج . أوونز J. Owens في كتابه : (خاتمة السبيل الأول) The Conclusion of the Prima Via في مجلة « الأسكلائي الحديث » ، ٣٠ (١٩٥٢ - ١٩٥٣) ، ٢٠٣ - ١٥ . وكذلك الى كتاب ج . ب . كلوبرتازن G. P. Klubertanz « الوجود والله وفقا للأسكلايين المعاصرين : "Being and God according to Contemporary Scholastics" » في مجلة « الأسكلائي الحديث » ، ٣٢ (١٩٥٤ - ٥٥) ، ١١٧ .

(٢) نرى هذا الطابع اللانظري « للفلسفة المسيحية » الذي يركيه الإنسانيون الدينيون في عصر النهضة في كتابين يمثلان هذا الطابع أصدق تمثيل : « عن جهله الخاص وجهل الكثيرين غيره » لبتراركا Petrarca ترجمة هـ . ناتشود H. Nachod ضمن كتاب « فلسفة الانسان في عصر النهضة » الذي أشرف على تحريره أ . كاسيرر ، وب . أ . كريستلر وج . هـ . راندال ، من ص ٤٧ - ١٣٣ ، وكتاب أراسموس (روح القدس) The Paraclesis : حض على دراسة الفلسفة المسيحية ، ترجمة ج . ر . أودونل J. R. O'Donnel ضمن كتابه « حكمة الكاثوليكية » ، تحرير أ . بيجيس A. C. Pegis من صفحة ٥٢٠ الى صفحة ٥٣٠ . ويستشهد

بتراركا (فى الكتاب المذكور ص ٦٤) بكلمات القديس اغناطيوس فى ثنائيه
على « الجهل العالم » عند المؤمنين المسيحيين بالله ، فى مضاد المعرفة المزعومة
التي يدعيها الفلاسفة الوثنيون . وينسب نيغولا دى كوسا هذه الجملة
لنفسه ، ولكنه يستخدمها لتجاوز هذا التعارض .

(٣) « عن الجهل العالم » (Of Learned Ignorance (I, i and iii) ترجمة ج . هيرون G. Heron من ٧ - ٨ و ١١ - ١٢ . وهناك دراستان
مفيدتان لهما طابع عام عن نيغولا دى كوسا هما : هـ . بيت : نيغولا دى كوسا .
H. Bett, Nicholas of Cusa م . جاندياك : M. Gandillac فلسفة
نيغولا دى كوسا La Philosophie de Nicolas de Cusa

ويثبت البحث الحديث الذى كتبه ل . سويني L. Sweeney تحت
عنوان : اللاتماهى الالهى : ١١٥٠ - ١٢٥٠ Divine Infinity فى سلسلة
« الاسكلاني الحديث » ، ٣٥ (١٩٥٧ - ١٩٥٨) - يثبت أن وجود الله لم يؤكد
أحد صراحة على أنه لامتناه حتى عام ١٢٥٠ تقريبا . وهكذا أصبحت مشكلة
توكيد الحقائق الخاصة بالوجود الالهى أكثر حدة بعد ذلك التاريخ ، وقد ورث
نيغولا دى كوسا هذه الصعوبات جميعا .

(٤) كتاب Idiota De Mente (حماقة العقل) فى فصلى ٤ ، ٧ تحرير
ل . باور L. Bauer ص ٥٨ - ٦٢ و ٧٣ - ٧٩ . وهذا فى المجلد الخامس
من الطبعة النقدية التى لم تكتمل بعد من مؤلفات نيغولا دى كوسا الكاملة
Nicola de Cusa Opera Omnia التى تصدرها أكاديمية هيدلبرج
للعلوم ، والاشارات اللاتينية هنا ترجع كلها الى هذه الطبعة ، كلما أمكن
ذلك . وفيما يتعلق بمذهب الصورة image doctrine انظر أيضا « عن الجهل
العالم » الجزء الثانى ، فصل ٢ والجزء الثالث فصل ٣ - ٤ (هيرون - ٧٤ -
٧٥ ، ١٣٤ - ٤١) .

(٥) عن التخمين ، فى مؤلفات نيغولا دى كوسا الفلسفية De Conjecturis
I, vi-x in Nikolaus von Cues, Philosophische Schriften Vol. I
الذى حرره أ . بتسليت من ص ١٢٨ - ٣٨ (ينغفى An Petzelt only)

تستخلص هذه الطبعة - لسوء الحظ - بخدر ، حتى تكتمل طبعة هيدلبرج (انظر أيضاً « عن الجهل العالم » الجزء ٣ - فصل ٦ (هيرون ١٤٤ - ١٤٦) .

(٦) عن الجهل العالم ، (I, x—xi) (هيرون ، ٢٢ - ٢٧) وقد فحص الجوانب الرياضية م . فايغل M. Feigl في كتابه :

“Vom incomprehensibiler inquirere Gottes im I. Buch *De docta ignorantia* des Nikolaus von Cues” *Divus Thomas*. [Freiburg]. Series 3, Vol XXII (1944, 321 — 38)

وهذا التأكيد على المعرفة والمنهج والرياضة بوصفه ارحاصاً للاتجاهات الحديثة التفت اليه ك. هـ. فولكمان - شلوك في كتابه : Nicolaus Cusanus : Die Philosophie im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit, 146 — 90.

(٧) « عن الجهل العالم » I — xii (هيرون ، ٢٧) .

(٨) نفس المرجع السابق - ج ١ ، I — xvi, xxi (هيرون ، ٣٤ ، ٤٨) وفي تعريف الحد الأقصى Maximum - انظر نفس المرجع ، I. ii, iv (هيرون ، ٩ - ١٠ ، ١٢ - ١٤) . وفيما يتعلق بالنتائج الفلسفية لاختيار المنهج الرياضى للحدود اقرأ ف . مارتن V. Martin « العملية الجدلية في فلسفة نيقولا دي كوسا ، في Laval Théologique et Philosophique, 5 (1949), 213 — 68.

(٩) « عن الجهل العالم » ج ١ ، فصل ٢٢ ، تحرير أي . هوفمان و ر . كليبانسكي ، ٤٤ ، دي بيريلا De Berylla ، تحرير ل . باور L. Bauer ، ٣ . وهما المجلدان الأول والحادي عشر على التوالي - من طبعة هيدلبرج ، بوقد درس ج . هومز J. Hommes نظرية المصادفة coincidentia في كتابه : Die Philosophische Gotteslehre des Nikolaus Kusanus in ihren Grundlehren

بولوحظ في كثير من الاحيان ما بينهما وبين هيغل من تماثل ، بيد أن

الاختلافات واضحة أيضا تمام الوضوح . فنيقولا دى كوسا يتفق المتعارضين
والحركة عن عقل الله ، ولا يقبل أية معرفة جوهرية بالله عن طريق ميده
الجهل .

(١٠) عن الجهل العالم ، iv — I, iv, ii, iiv (هيرون ، ١٢ - ١٤ -
٧٥ - ٨٦ ، كلمة واحدة معدلة) .

(١١) الاشارات الرئيسية فى المرجع السابق ، I, vi, II, ii (هيرون ،
١٦ - ١٧ ، ٧١) .

(١٢) نفس المرجع السابق xxiv — I, xxvi (هيرون ، ٥١ - ٦١) .

(١٣) المرجع السابق I, XVII, II ii, iii, viii (هيرون ، ٣٩ ، ٧١ -
٧٩ ، ٩٥ - ٩٦) .

(١٤) عن الجهل العالم III, i, ii (هيرون ١٢٨ - ١٣٣)
Apologia Doctae Ignorantiae (اعتذار أو دفاع عن الجهل العالم) تحرير
ر . كليبانسكى ، ١٠ - ١١ ، وهذا هو المجلد الثانى من طبعة هيدلبرج .
وفى المناقشة النقدية لمسألة شمول الألوهية عند نيقولا دى كوسا انظر ج .
توينر J. Neuner فى كتابه : Das Gottes problem bei Nikolaus
von Cues, " Philosophisches Jahrbuch, 46 (1933), 331, 43

وعلى الرغم من وجود استعمال خاص لمصطلح شمول الألوهية pantheism
فى القرن الثامن عشر ، الا أن لنظرية الهوية الجوهرية بين الله والكون تاريخا
أطول بكثير .

(١٥) عن التمييز بين الاستخدام المفخم أو المزهو للعقل الذى يندد
به لوثر ، وعن الاستخدام الكهنوتي أو الأسر للعقل فى خدمة الايمان الذى
يجنده ، انظر ه . ه . كرام H. H. Kramm فى كتاب « لاهوت مارتن
لوثر » ، ١٠٩ ، ر . بينتون R. Bainton « هنا أقف : حياة مارتن
لوثر » ، ١٦٧ - ٧٣ .

(١٦) خلاف هيدلبرج Die Heidelberger Disputation [١٥١٨] .

٢٩ ، ضمن Martin Luther, Ausgewählte Werke أشرف على تحريرها
 هـ . هـ . بورشرت H. H. Borchardt و ج . مرتس G. Merz ، المجلد
 الأول تحت عنوان : Aus der Frühzeit der Reformation ، ١٣٤ ،
 قارئ الدعاوى ١٩ - ٢٤ (١٣٣ - ٣٦) عن التضاد بين لاهوت الجلالة ،
 ولاهوت الصليب ، وتعليق المحررين (٤٧٦ - ٧٨) . وعن تدريب لوثر
 على منهج أوكام ، ونموه العقلي حتى سنة ١٥١٨ انظر ر . فيفه R. Fife
 « تمرد مارتين لوثر » و (٣٢ - ٢٧١) . وتعالج التأويلات اللاهوتية لنظرية
 لوثر عن الاله الغامض ، بعد هذا في ج . ديلينبرجر J. Dillenberger
 « الاله محتجبا ومتجليا » .

(١٧) مؤسسات الدين المسيحي ، ترجمة هنرى بيفرديج Henry
 Beveridge ، ١ - ٣٧ - ويعرض أ . م . هنتر A. H. Hunter نظرية
 كالفن عن الله عرضا موجزا في كتابه : « تعليم كالفن » ، ٤٩ - ٦٢ .

(١٨) يعترف اى . ا . دوى الصغير E. A. Dowey, Jr. بالتعقيد
 الجدل في منهج كالفن ، وذلك في كتابه : « معرفة الله في لاهوت كالفن » .

(١٩) « مؤسسات الدين المسيحي » I, iii, i (بيفرديج ، ١ ، ٤٣)
 ونداسة الخلفية التاريخية لتصوير كالفن لله ، انظر ف . فندل F. Wendel
 « كالفن : منابع فكره الدينى وتطوره » ١١٠ - ٣٦ .

(٢٠) « تعاليم كنيسة جنيف » في كتاب كالفن : « البحوث اللاهوتية »
 ترجمة ج . ك . رايد J. K. Reid ، ٩٣ ، انظر : « مؤسسات الدين
 المسيحي » ، I, V (بيفرديج ، ١ ، ٥١ - ٦٣) .

(٢١) « مؤسسات الدين المسيحي » I, V, ١٢ (بيفرديج ، I ، ٦١) ،
 الأعمال المختارة من كالفن Joannis Calvin Opera Selecta تحرير
 ب . بارت P. Barth و ف . نيسل W. Niesel مجلد ٣ : مؤسسات
 الدين المسيحي ١٥٥٩ ، كتاب I, II . ٥٧ ويؤكد ارتباط سقطه الانسان
 بمشكلة الله . ت . ف . تورانس T. F. Torrence في كتابه : « نظرية كالفن

عن الإنسان ، مع اشارة خاصة الى الانسان بوصفه صورة الله (٣٥ - ٨٢) ،
 وتأثير ذلك في اللاهوت الطبيعي (١٥٤ - ٨٢) - وعن صورة الله والسقطة ،
 انظر « مؤسسات الدين المسيحي » ، I - XV ، ٣ - ٥ : I ، II ،
 : بيفرج ، I ، ١٦٢ - ٦٦ ، ٢١٠ - ٢٠) .

(٢٢) مؤسسات الدين المسيحي ، II ، ii ، ١٨ ، ١٩ (بيفرج ،
 . I ، ٢٣٨) .

(٢٣) نفس المرجع ، X, vi, I (بيفرج ، ٦٤ - ٦٧ - ٨٧ -
 ٨٨) يشرح ت . ه . باركر T. H. Parker في كتابه : « نظرية معرفة الله » ،
 ٢٩ - ٤٠ الكتاب المقدس بوصفه علاجاً لاختناق الطبيعة في تبليغنا رسالتها .

(٢٤) « مؤسسات الدين المسيحي » ، I , xl, I (بيفرج ، I ، ٩١) .
 نوقشت مسألة قيام لاهوت طبيعي مناقشة حامية بين عدد من اللاهوتيين
 الكالفنيين المعاصرين من أمثال كارل بارت و اى . برونر . راجع عرض
 النزاع في كتاب دووي Dowey المذكور آنفاً ، وكذلك النقد التوماوي
 لكالفن والكالفنية الجديدة الذى وجهه ا . جيلسون في كتابه : « المسيحية
 والفلسفة » ، ترجمة ر . ماكدونالد ، ١٣ - ٥١ .

(٢٥) « مؤسسات الدين المسيحي » ، I , ii, I (بيفرج ، I ، ٤٠) ،
 « تعاليم كنيسة جنيف » (رايد ، ٩١) .

(٢٦) يقيم د . و . سنجر D. W. Singer ترابطاً وثيقاً بين ترجمة
 الحياة والمذهب في كتابه : « جيوردانو برونو : حياته وفكره » .

(٢٧) « عن الكون اللامتناهى والعوالم » ، ٧ ، ترجم في كتاب د .
 ويسنجر المذكور آنفاً ، ٣٤٨ - ٤٥٠ .

(٢٨) « عن العلة والمبدأ » ، والواحد ٣ - ترجم في كتاب س .
 جرينبرج S. Greenberg « اللامتناهى عند جيوردانو برونو » ، ١٣٦ :

« (٢٩) » عن العلة والمبدأ ، والواحد « ٢ (جرينبرج ، ١١٠) » .

« (٣٠) نفس المرجع ، الرسالة التمهيدية ، قصيدة « عن الحب »
(جرينبرج ، ٨٩) » .

« (٣١) انظر كتاب م . نيكلسون « العلم والتخيل » ٢٠ - ٤٠ .
يعرض الكسندر كواريه Alexandre Koyré فى كتابه : « من العالم
المغلق للكون اللامتناهى » ، ٢٨ - ٥٥ ، الخطوط الاجمالية للانتقال من
كوبرنيكوس الى الكون اللامتناهى عند توماس ديجس Thomas Digges
وبرونو . وينتقد برونو الأفق المتناهى كما تتمثله الحواس فى كتابه :
« عن الكون اللامتناهى والعوالم » الرسالة التمهيدية والحوار رقم ١
(سنجر ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ - ٥١) » .

« (٣٢) ثمة هجوم ميتافيزيقى مفصل على أرسطو فى كتاب « عن العلة
واللبدأ والواحد » ، ٢ ، ٣ (جرينبرج ، ٨٢ - ٨٥ ، ١١٨ - ٢٠ ، ١٢٨ -
٣٥ ، ١٦٢ - ٦٦) ، على حين يهدم كتاب « عن الكون اللامتناهى والعوالم »
بأكمله فلسفة أرسطو الطبيعية . وعن التفسير الماركسى المادى ، انظر
١٠ ل . هوروفتس I. L. Horowitz . فى كتابه : « فلسفة عصر النهضة عند
جيوردانو برونو » الذى ينظر الى أشد نظريات برونو أصالة عن الصورة
الكلية بوصفها عقلا - على أنها انحراف جلى .

« (٣٣) » عن العلة ، والمبدأ ، والواحد « ٥ (جرينبرج ، ١٦٣) » .

« (٣٤) نفس المرجع ، ٣ (جرينبرج ، ١٤٢ ، ٦٦) يثبت جرينبرج فى
المرجع المذكور أنفا ، ٢١ ، ٢٤ ، ٧٥ - ٧٦ ، أن التمييز بين الله والطبيعة
هو فى تكوينه الجوهرى تمييز منطقي ، وهذا الاثبات يوجد بتفصيل أشمل
عند أ . نيمر E. Namer فى كتابه « مظاهر الاله فى فلسفة
جيوردانو برونو » .

« (٣٥) » عن العلة ، والمبدأ ، والواحد « ٢ (جرينبرج ، ١٠٨ - ١٠) .
« التناسب الذى يقيمه برونو أقرب أن يكون بين الجهر وأحواله من أن يكون
بين الموجودات المتميزة جوهرى ، وتقوم ضرورة الاستدلال على الهوية بين
الجهر الالهى والطبيعة اللامتناهى أكثر من أن تقوم على علاقة اعتماد عليه

معروفة • ولا يلتفت برونو التفاتا كافيا الى الطريقة الميتافيزيقية البديلة للوصول الى الله بالاحكام الفلسفى من خلال الاستدلال العلمى • راجع القديس توما فى كتابه : *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria* الذى أشرف على تحريره م • كاثالا M. Cathala الكتاب السادس رقم ١١٧٠ ص ٣٥٥ • (وكذلك أرقام ٣٩٨ و ٢٢٦٧) ، فيما يتعلق بالتطابق بين فلسفة الطبيعة والفلسفة الأولى اذا لم يكن ثمة جوهر لامتغير ولا مَادى متميزا عن الطبيعة •

(٣٦) « عن الكون اللامتناهى والعوالم » ٣ (سنجر ، ٣٠٧ - ٣٠٨) -
انظر « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٥ (جرينبرج ، ١٦٩ - ٧٢) •

(٣٧) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٣ (جرينبرج ، ١٣٩ - ٤٠) -
« عن الكون اللامتناهى والعوالم » ١ (سنجر ، ٢٦١ - ٦٢) •

(٣٨) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٥ (جرينبرج ، ١٦٦ - ٦٨) -
انظر أيضا « عن الكون اللامتناهى والعوالم » الرسالة التمهيدية والحوار رقم ٥ (سنجر ، ٢٤٤ ، ٣٧٧ - ٧٨) وكذلك المحاورات الأخلاقية الصورية. فى مرحلة لندن من كتابات برونو •

(٣٩) كان للاهوتيين فى العصر الوسيط سلم من الوجود والمعرفة ،
ولكن داخل سياق الوحي • أما برونو فينقله الى سياق فلسفى محض ،
يستبعد منه الوحي استبعادا قاطعا ، ومن ثم فلا بد له من أن يقيمه على نظرية
واحدية monistic فى الله والكون • واذا شئت أن تلجأ الى تناول توماوى
لبرونو ، فانظر ل • شيكوتيني Cicuttini مآ فى كتابه « جيوردانو برونو »..

ملاحظات على الفصل الثاني

هجوم مذهب الشك على معرفة الاله

(١) انظر فيما يتصل بهذا الموضوع ر. هـ. بوبكين R. H. Popkin في كتابه : «أزمة الشك ونشأة انفسفة الحديثة» The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy في مجلة الميتافيزيقا عدد ٧ - (١٩٥٣ - ٥٤) صفحات ١٣٢ - ٥١ ، ٣٠٧ - ٢٢ ، ٩٤٤ - ٥١٠ .

(٢) قام م. م. باتريك M. M. Patrick باستعراض لمذهب الشك القديم في كتابه : « سكستوس امبريقوس ومذهب الشك اليوناني » Sextus Empiricus and Greek Scepticism

(٣) انظر بوبكين ، ملاحظة رقم ١ المذكورة آنفا ، انظر أيضا جيلسون في كتابه : « تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ص ٧٥٩ ، فيما يتعلق بالترجمة اللاتينية في العصر الوسيط لكتاب سكستوس « مختصرات » Outlines التي لم تنشر قط انتشارا فعلا . وقد ترجم السير وولتر رالي Sir Walter Raleigh قسما من « المختصرات » إلى الانجليزية . وصدرت الطبعة الحديثة التي تتضمن النص اليوناني والترجمة الانجليزية في مكتبة لوب الكلاسيكية (Loeb Classical Library) تحت عنوان : « مؤلفات سكستوس امبريقوس » بترجمة انجليزية قام بها ر. ج. بيري R. G. Bury . والاشارات كلها ترجع إلى هذه الطبعة .

(٤) « ملامح البيرونية » ، ١٢ (بيري ، I ، ٩٨) انظر أيضا : ف. كوشى V. Cauchy « طبيعة الموقف الشكي ونشأته » The Nature and Genesis of Skeptic Attitude في مجلة « الاسكلاني الحديث » ، عدد ٢٧ ، (١٩٤٩ - ٥٠) صفحات ٢٠٣ - ٢١ ، ٢٩٧ - ٣١٠

(٥) « ملامح البيرونية » ، I ، ١٦٣-٣٦ (بيرى ، ١٩٣٤-٩٣ ، المجازات العشرة الرئيسية) . والغرض من هذه الحجة هو اثبات أنه « إذا كانت الحواس لا تدرك الأشياء الخارجية ، فلن يستطيع العقل (dianoia) ادراكها ، نفس المرجع ، I ، ٩٩ (بيرى ، I ، ٥٩) .

(٦) نفس المرجع ، I ، ١٤-١٣ ، ٧٠-١٦٧ ، ٨٢-١٧٧ (بيرى ، I ، ١١-١٠ ، ٢٥٨-٦١ ، ٢٦٣-٦٧) انظر أيضا « ضد الأساتذة » (المناطق ، ٣٦٤-٦٨ (بيرى ، II ، ١٩٢-٩٥) وفى هذه النصوص الأخيرة يثبت سكستوس أن لا شيء فى ذاته يوجد بمعزل عن شاعرنا يمكن أن يكون بينا لنا .

(٧) « ملامح البيرونية » ، III ، ١٢-٢ (بيرى ، I ، ٣٢٤-٣٣) « ضد الأساتذة » (الفزيائيين) ، I ، ١٩٣-١٣ (بيرى ، III ، ٨-٩٩) .
(٨) « ملامح البيرونية » ، III ، ١١ (بيرى ، I ، ٣٣٢) .

(٩) « عن طبيعة الآلهة » ، III ، ٣٩ (فى ترجمة هـ . م . بوتيت H. M. Poteat ٣٣٢) . ويقدم ج . ت . باكلى G. T. Buckley عرضا موجزا للمؤثرات الكلاسيكية على مذهب الشك فى عصر النهضة فى كتابه : «الاحاد فى عصر النهضة الانجليزى» *Atheism in the English Renaissance* ١٩ - وهذا الكتاب يحلل التيارات الشكية والاحادية الوافدة الى الادب اللتزابيثى ، وكذلك النقد المضاد الذى وجه مستعينا بالترجمات الفرنسية لمؤلفات كالفن الاعتذارية (الدفاعية) . ويتتبع ل . بردفولد Bredvold ما فى كتابه : « الوسط العقلى لجون دريدن *The Intellectual Milieu of John Dryden* تأثير النزعة الشكية الوافدة من القارة الأوروبية فى العقلية الانجليزية فى القرن السابع عشر .

(١٠) يقدر ج . ر . شاربونيل J. R. Charbonnel الاسهام الايطالى فى كتابه : « الفكر الايطالى فى القرن السادس عشر ، والتيار الاباحى » وخاصة فى الفصل الثالث ، الخاص بالبادوفيين ، وكتاب بومبوناسى *Pomponazzi* الرئيسى عن « خلود الروح » (ترجمة و . هـ . هاى W. H. Hay) مختصين فى كتاب « فلسفة الانسان فى عصر النهضة » الذى اشرف على تحريره ا . كاسيرر و ب . ا . كريستلر ، و ج . هـ . راتدال الصغير ، ٢٨٠ - ٣٨١ .

(١١) فيما يتعلق بأجريبيا Agrippa انظر ك. نويرت C. Nauert
 فى كتابه « السحر والشك فى فكر أجريبيا » فى مجلة تاريخ الأفكار ، ١٨
 (١٩٥٧) ، ١٦١ - ٨٢ . وقد صور هـ. بوسون H. Busson التيارات
 المضادة المبكرة لنزعة الشك الفرنسية فى كتابه : «منابع العقلانية وتطورها»
 فى الأدب الفرنسى فى عصر النهضة ، (١٥٣٣ - ١٦٠١) . ويتخذ مونتاني
 وشارون مكانهما داخل هذه الحركة ، ٤٣٤ - ٥٩ ، انظر أيضا ج. أوون
 J. Owen شكاك عصر النهضة الفرنسى ، وهى دراسة لايعتمد عليها كثيرا .

(١٢) « مقالات ميشيل دى مونتاني » ، ١٢ ترجمة ج. زايبلين
 J. Zeitlin II ، ١٤٩ . والمقالة الثانية عشرة فى الكتاب الثانى هى
 « الاعتذار (الشهير) عن ريمون سيبيون » الذى يعد المنبع الرئيسى لآراء
 مونتاني الفلسفية . ويتفق معظم الدارسين فى الوقت الحاضر على أن هذا
 الاعتذار كتب كتعبير مستقل عن نزعة الشك ، وأن الأقسام الخاصة «بالاعتذار»
 المزعوم عن كتاب سيبيون Sebond المسرف فى العقلانية عن اللاهوت
 الطبيعى ، قد أضيفت كفكرة لاحقة . وإذا أردت أن تبحث عن تفسير إيماني
 لموقف مونتاني الدينى ، فانظر م. دريانو M. Dréano فى كتابه : «الفكر
 الدينى عند مونتاني » ، وكذلك د. م. فريم D. M. Frame «كشف مونتاني
 للانسان » . وفيما يتعلق بآراء سيبيون وبومبوناتسى عن دراسة الله ، انظر :
 وب C. C. J. Webb « دراسات فى تاريخ اللاهوت الطبيعى » ، ٢٩٢-٣٤٣ .

(١٣) « المقالات » II ، ١٢ (زايبلين ، II ، ٢١٥ ، ٢١٧) . ولا يقل
 شارون عن ذلك افاضة فى الكلام ، اذ يقول : « خلود الروح هو الأمر الذى
 يقبله الجميع بصورة شاملة دينية مستحسنة (أعنى بالاعتراف الخارجى
 العام ، لا بالايان الداخلى الجاد الصادق الذى سائش اليه فيما بعد) ،
 بل ان الاعتقاد فيه أنفع ما يكون ، ومع ذلك ، فانه أضعف الأشياء اثباتا
 وارقارا بواسطة العقل الانسانى والوسائل الانسانية » (عن الحكمة
 XV, I ، ١٦) . وهذه هى الطبعة الأولى (١٦٠١) التى طبعت بوصفها
 تذييلا للطبعة الثالثة (١٦٠٧) من كتاب « عن الحكمة » (التى أعيد طبعها
 فى باريس سنة ١٩٤٦) ، ٧٦٩ . والاشارات التالية كلها لطبعة ١٦٤٦ ،
 من طبعة ١٦٠٧ . أما الترجمة الانجليزية التى صدرت عام ١٧٢٩ وقام بها
 ج. ستانهورب G. Stanhope فمتحررة أكثر من اللازم والتصرف فيها

يجعلها ضئيلة القيمة ، أما عن علاقة شارون بمونتاني فانظر أ. م. بوس
A. M. Boase في كتابه The Fortunes of Montaigne وتحت عنوان
فرعي : « تاريخ المقالات في فرنسا » من ١٥٨٠-١٦٦٩ ، ٧٧-١٠٣ وكذلك
يعرض بوس عرضا اجماليا نقد كل من جاراس Garasse ومرسين
Mersenne وغيرهما للشكاك .

(١٤) « عن الحكمة » ، II ، ٧ ، ١٦ (طبعة ١٦٤٦ ، ٣٩٤) . ويلخص
شارون الأدلة الممكنة على وجود الله في « الحقائق الثلاث » ، ٦ - ٢٨ (طبعة
١٥٩٣ ، ٢٧ - ٤٧) . وهناك دراسة عامة عن شارون كتبها ج. ب. سابرييه
J. B. Sabrié تحت عنوان : « من النزعة الانسانية الى النزعة العقلانية :
بيير شارون (١٥٤١ - ١٦٠٣) ، الانسان ، ومؤلفاته ، وتأثيره » . وأبيات
دريدن من قصيدته بعنوان The Hind and the Panther ، الأبيات ١٠٤ -
١٠٥ من « مؤلفاته » ، تحرير و. سكوت W Scott وج. سنتسيري
X G. Saintsbury ١٣١ .

(١٥) « عن الحكمة » ، I ، xiv ، ١٣ ، II ، ii ، ٦ (طبعة ١٦٤٦ ،
١٠٠ ، ٣٣٧) .

(١٦) نفس المرجع ، II ، ٧ ، ١٨ (طبعة ١٦٤٦ ، ٣٩٨ - ٤٠٢) .
وعن الشخصية الرئيسية في الحركة الرواقية المسيحية ، ارجع الى ج. ل.
سوندرز J. L. Saunders في كتابه : « جوستوس ليبسيوس . الفلسفة
الرواقية في عصر النهضة » ، Justus Lipsius : The Philosophy of
Renaissance Stoicism .

(١٧) « المقالات » ، II ، ١٢ (زايكلين ، II ، ١٠٢) .

(١٨) عن هؤلاء الرجال انظر ر. بينتارد R. Pintard في كتابه :
« الاباحية المتفكحة في النصف الاول من القرن السابع عشر »
Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle.

ويضع بينتار جاسندى فى زمرة الاباحيين المتفقهين ، ويدرس فلسفته دراسة تفصيلية (٤٧٧ - ٥٠٣) • ودعواه التى يمكن أن توضع موضع التساؤل بأن جاسندى «مسيحي خاضع للغواية» ينوء « تحت ثنائية مؤثرة» تتألف من الايمان والاباحية ، هذه الدعوى هاجمها ب. روشو B. Rochot هجوما حادا فى كتابه : « مؤلفات جاسندى عن أبيقور وعن المذهب الذرى» ١٦١٩ - ١٦٥٨ ، ١٩٢ - ٩٥ •

(١٩) راجع كتاب : « تمارين متناقضة ظاهريا ضد أرسطو »
Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos II, vi, 1, in Opera Omnia, III, 129 a.
والاشارات كلها الى طبعة ليون ١٦٥٨. والقضية المطروحة فى «التمرين السادس» *Exercitatio vi* تقول :
“Quod nulla sit scientia, et maxime aristotelea”.

(٢٠) عن هذا المشروع اقرأ «روشو» فى المرجع المذكور آنفا ، والموجز المقتضب عن الله والمذهب الذرى فى كتاب ج. س. برى G. S. Brett « فلسفة جاسندى » ، ٢٢٤ - ٢٢٩ •

(٢١) عن هذه النظرية عند أبيقور ، راجع ديوجين لايرتيوس Diogenes Laertius فى كتابه « حياة الفلاسفة البارزين » ، X ، ٣٣ ، مع الترجمة الانجليزية التى قام بها ر. د. هيكس R. D. Hicks فى مكتبة لوب الكلاسيكية ، II ، ٥٦٢ - ٥٦٣ ، وكتساب ن. و. دى ويت N. W. De Witt « أبيقور وفلسفته » ١٤٢ - ١٥٠ • وجاسندى أشد اخلاصا لأبيقور عما يظن دى ويت (٣٥٦) ، ما دام جاسندى يجعل من الإدراك الحسى وحده المناسبة المنبهة أو المتضافرة مع الأفكار التوقعية •

(٢٢) أوضح تعبير عن لاهوته الطبيعي يوجد فى *Syntagma Philosophicum* قسم ٢ (الفرقاء) ، iv, I ، ٨-٢ (الأعمال الكاملة ، I ، ٢٨٧-٣٢٦) وهناك عرض جيد لفلسفة جاسندى فى كتاب ج. سورتاي G. Sortais «الفلسفة الحديثة من يكون حتى ليبنتس» II ، ١ - ٢٦٩ • أما أن جاسندى

هو الوريث الانساني لـهنتاني في القرن السابع عشر ، بحيث يعجز الشك
بالايمان الأخلاقي ، ويضيف الاهتمام بالفلسفة الطبيعية ، فهذا ما يثبته
ج. هس G. Hess في كتابه :

Pierre Gassendi, Der französische Späthumanismus und das
Problem von Wissen und Glauben

ويضع م. ه. كاريه M. H. Carré اسهام جاسندي العملي في ميزان
التقدير في كتابه : « بيير جاسندي والفلسفة الجديدة » مجلة الفلسفة ،
٣٣ (١٩٥٨) ، ١٢٠ - ٢٠ .

(٢٣) (الأعمال الكاملة، I، iv، 2، ١٢٩٥، Syntagma Philosophicum،

(٢٤) راجع « المجموعة الخامسة من الاعتراضات » (بقلم جاسندي)
و « الأجوبة على الاعتراضات » ، رقم ٥ (بقلم ديكرت) ، في « مؤلفات
ديكرت الفلسفية » ترجمة أ. س. هالدين E. S. Haldane و ج. روس
II G. R. Ross ، ١٢٣-٢٣٣ . كما نشر جاسندي نقده مفصلاً أيضاً
نحت عنوان : Disquisitio Metaphysica adversus Cartesium
(١٦٤٤) ، وأعيد طبعها في المجلد الثالث من طبعة ليون (انظر ر. بنتار
R. Pintard « ديكرت وجاسندي » أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة
١٢ مجلد ، باريس ، هرمان ، ١٩٣٧) ، II ، ١١٥ - ٢٢ .

(٢٥) « بحث فلسفي عن تهافت العقل الانساني » ، I، I ، (طبعة
١٧٢٣ ، ٦ - ٢١) . وهويت يستنبط قصور اليقين الانساني من نقص
اليقين الفائق على الطبيعة للايمان وروية السعادة الأبدية . وكل ما يثبته
على هذا النحو هو أن العقل الطبيعي لا يمكن أن يبلغ أقصى يقين يمكن
تصوره ، لا أن يقينه معيب على المستوى الطبيعي . أما أدلته الأكثر تجريبية
فتستند على المبدأ القائل بأن الموضوع الخاص المباشر للعقل هو الصورة أو
الفكرة ، لا الشيء الواقعي . ويرفض هويت النزعة الفطرية الديكارتية
التي ترجع الأفكار جميعاً الى أصل حسي (بما في ذلك فكرة الله ، فالتشابه
مع الأشياء الواقعية لا يمكن تأكيده بيقين كامل) I، II، III،
طبعة ١٧٢٣ ، ٣٢ - ٣٦ ، ١٩٤ - ٢٠٠] .

(٢٦) نفس المرجع ، XV, II (طبعة ١٧٢٣ ، ٢٧٥ - ٢٨٠) .

(٢٧) De Providentia Numinis et Animi Immortalitate

Libri Duo adversus Atheos et Politicos

كتابتان عن العناية الإلهية فى العقل والروح ، ضد الملحد والسياسي.

(٢٨) « حقيقة العلوم ضد الشكاك أو البيرونيين » ، مقدمة غير مرقمة ، طبعة ١٦٢٥ .

(٢٩) راجع ر. لينوبل R. Lenoble : « مرسين أو نشأة النزعة الآلية » ، للاحاطة بموقفه من العلم الحديث .

(٣٠) « حقيقة العلوم » ، xi, I (طبعة ١٦٢٥ ، ١٣٤ - ١٥٦) .

(٣١) نفس المرجع ، XV, I (طبعة ١٦٢٥ ، ١٩٥) .

(٣٢) أكثر معالجات مرسين نظاما واقتصادا للأدلة على وجود الله نجدها

فى كتابه L'impïété des déistes, athées, et libertins de ce temps

(طبعة ١٦٢٤ ، I ، ٧٢ - ١٢٠) . انظر : ر. هـ. بويكين « حملة الأب

مرسين على البيرونية » ، فى مجلة « الأسكلانى الحديث » ٣٤ (١٩٥٦-٥٧) .

٦١ - ٧٨ ، وفيه يفسر نزعة مرسين الظاهرية بوصفها ضربا من البيرونية.

البناءة .

(٣٣) من الأمور الجديرة بالذكر أن وليم درهام William Derham

فى محاضراته البويلية Boylean Lectures (١٧١١ - ١٢) التى ألقاها

بعد ذلك بقرن من الزمان عن الأدلة العلمية المؤيدة لنزعة التأليه - يهيب.

بمرسين بوصفه منتسبا الى تراث بويل ونيوتن . انظر كتاب درهام :

« اللاهوت - الفزيائى » ، Physico-Theology ، الذى نشر لأول مرة سنة

١٧١٣ ، ص ٢ ، viii (انظر أسفل الفصل الخامس - حاشية ٢٧) .

ملاحظات على الفصل الثالث

الاله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية

(١) راجع التقويم الذى قام به و . ج . أونج W. J. Ong. S. J. « راموس ، المنهج ، وتحلل الحوار » ، ٣٠٦ - ١٨ ، "Ramus, Method, and the Decay of Dialogue."

(٢) « تشريح للعالم : عيد الميلاد الأول، An Anatomy of the World، The First Anniversary - فى قصائد جون دون John Donn جمعها هـ . ج . ك . جريرسون H. J. C. Grierson ، I ، ٢٣٧ . غير أن ك . م . كوفن C. M. Coffin يذكر فى كتابه « جون دون والفلسفة الجديدة » ، ٩٠ ، أن « دون » قدم أيضا تفسيراً دينياً للنسق الكوبرنيكى ، ما دام يقتنعنا بضالة الانسان وخضوعه للشمس الروحية التى هى الله . وعن تضايف الشك والايمان فى الأدب الانجليزى فى القرن السابع عشر انظر م . ل . ويل M. L. Wiley « العقدة المحكمة » The Subtle Knot وكذلك كتاب بريدفولد « الوسط العقلى لجون دريدن » .

(٣) « ردود على الاعتراضات » VII فى « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (هلدين - روس ، ٣٣٤ - ٣٦) راجع أيضا البحث عن الحقيقة (هلدين - روس ٣٤١ - ٣١٦) ويشتهر ل . جرونشفيك L. Brunschvicg صلة ديكارت الوثيقة بمونتاني فى كتابه : « ديكارت وبسكال » ، قارئى لمونتاني Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne ١١٣ - ٥٤٠ . وقد لاحظ ديكارت أن المجلس اللطرانى الخامس (١٥١٢ - ١٥١٧) « يأمّر الفلاسفة المسيحيين صراحة أن يدحضوا حججهم (أى الرشددين والاباحيين) وأن يستخدموا كل قدراتهم الذهنية ليجعلوا الحقيقة معروفة » . « التأملات المتعلقة بالفلسفة الأولى » ، رسالة الاحياء ، ترجمة ل . لافلير L. Laffeur ، 4 وقد ادعى ديكارت من حيث تفنيده لمذهب الشك وإثباته لوجود الله ولا مادية العقل - ادعى أنه بهذا يدافع « عن قضية الله » رسالة الى جيبييف Gibieuf

بتاريخ ١١ نوفمبر ، ١٦٤٠ (أعمال ديكارت ، تحرير ك . آدم C. Adam وب . تانرى P. Tannery ، III ، ٢٣٨ ، وانظر ص ٢٤٠) . وقد بحث ه جوييه H. Gouhier موقف ديكارت الدينى بحثا تفصيليا فى كتابه :
« فكر ديكارت الدينى ، La Pensée religieuse de Descartes »

(٤) عرض الأب باييه Abbé Baillet استخدامه البارع للتوازن بين القوى واخضاعه لمنهج الحقيقة عرضا دراميا فى سرده لالتقاء ديكارت بالسفير البابوى فى باريس سنة ١٦٢٨ . والنص نقله الى الانجليزية ن . ك . سميث N. K. Smith فى « دراسات جديدة فى فلسفة ديكارت » ، ٤٢ - ٤٣ .

(٥) « مبادئ الفلسفة » رسالة المؤلف الى المترجم (هلدين - روس ، I ، ٢٠٤) . ويذهب مونتاني الى أن المبادئ الموحى بها هى وحدها اليقينية ، والى أن جميع المبادئ الفلسفية مفترضة مسبقا ، وعلى الاخص الى أن الميتافيزيقا تستقى مبادئها من الفزياء ، انظر : « مقالات ميشيل مونتاني » ، II ، ١٢ (زابلتين ، II ، ٢٠٢) وهذا أرغم العقلايين على التركيز على اثبات أن هناك مبادئ لا افتراضية فى المعرفة الطبيعية ، وأن المبادئ الاولى ميتافيزيقية . وقد قدم أ . جيلسون نقدا توماويا لهذا الموقف فى مقاله : « المبادئ والعلل » - المجلة التوماوية ، ٥٢ ، (١٩٥٢) ، ٣٩ - ٦٣ .

(٦) الفصل الافتتاحى فى كتاب م . جيرو M. Guérault : « ديكارت وفقا لترتيب العلل ، Descartes selon l'ordre des raisons يؤكد على أهمية الترتيب الذى تم عليه البرهنة على الحقائق ، انظر ، نفس المرجع ، ١٥٤ - ٣٨٤ ، عن الأدلة على وجود الله .

(٧) « التأملات الخاصة بالفلسفة الاولى » ، V ، III (لافلير ، ٣٠ - ٤٧ ، ٥٨ - ٦٢) ، « مبادئ الفلسفة » ، I ، ١٤ - ٢١ (هلدين - روس ، I ، ٢٢٤ - ٢٨) ، « ردود على الاعتراضات » ، II ، تذييل (هلدين - روس ، II ، ٥٧ - ٥٨ ، عرض هندسى) .

(٨) « ردود على الاعتراضات » ٧ (هلدن - روس ، ، ٢١٨) .
وعن التفرقة بين ادراك *comprehending* ولهم *understanding* الاله
اللامتناهى ، ارجع الى ج . لاپورت J. Laporte فى كتابه : « عقلانية
ديكارت *Le Rationalisme de Descartes* ٢٥٥ ، ٢٩١ - ٩٢ ، حيث تضرب
مثلا على العنصر التجريبي فى ديكارت . وهو يتفق مع اغسطين على أن الاله
غير قابل لأن يدرك ، ولكنه يسارع الى اضافة أنه قابل للمعرفة (وقابل
للفهم) وللتعبير الى اقصى حد *maxime cognoscibilis et effabilis* (رسالة
الى «رسين بتاريخ ٢١ يناير سنة ١٦٤١ (المؤلفات ، آدم تانرى ، و III
٢٨٤) ولو لم يكن الله قابلا للمعرفة فى صفاته ، فان المرسى الذى يستقر عنده
الاستنباط العقلى يضيع .

(٩) « التأملات الخاصة بالفلسفة الأولى » ٧ (لافلير ، ٥٨ - ٥٩) .

(١٠) نفس المرجع (لافلير ، ٦٢ - ٦٣) ، انظر أيضا « مبادئ
الفلسفة » I ، ١٣٢ (هلدن ، روس ، I ، ٢٢٤) . عن الدائرة
الديكارتية ، انظر م . فرسفلد M. Versfeld « مقال عن ميتافيزيقا ديكارت »
٣٨ - ٥٦ .

(١١) يلخص س . ف . كيلنج S. V. Keeling فى كتابه «ديكارت» ،
٥٨ - ٦١ ، المناقشة الطويلة التى دارت بين دارسى ديكارت حول دورى
الفزياء والميتافيزيقا . والموقف الذى نتخذه هنا هو أن اهتمام ديكارت الاول
منصب على الفلسفة برمتها بحيث تصبح الفزياء الفلسفية فرع مذهبى ينمو
من الميتافيزيقا . فهو ليس ميتافيزيقيا أو فزيائيا فلسفيا كل على حدة ،
ولكنه فيلسوف يبحث عن تكوين حكمة جامعة بمنهج واحد ، بحيث يمكن أن
نعمته بأنه « حكيم واحد المنهج » *univocal sapientialists* ، والعقلانيون
جتمعا حكما بهذا المعنى .

(١٢) « ردود على الاعتراضات » ، VI, III (هلدن - روس ، ٧٨ ،

٢٤٥) ، « مبادئ الفلسفة » ، I ، ٥ (هلدن روس ، I ، ٢٢٠) .

(١٣) « مبادئ الفلسفة » ، II ، ٣٦ - ٣٧ (في ترجمة آ. أنسكومب E. Anscombe ، و ب . ت . جيتش P. T. Geach ، لديكارت ، « الكتابات الفلسفية » ، ٢١٥ - ١٦) ، العالم ، (المؤلفات ، آدم - تانرى ، V, I ، ٣٦ - ٤٨) . وصلة الاله بعالمنا من الأجسام الفردية يشير اليها ج . لويس G. Lewis في كتابه : « الفردية عند ديكارت » ، L'individualité selon Descartes ٥٢ - ٥٣ . وعن محاولات القرن السابع عشر لاثبات مبدا القصور الذاتي ، انظر ج . ١٠ فايشايبيل J. A. Waisheipl « الطبيعة والجاذبية » ، ٤٤ - ٦٤ .

(١٤) « مقال عن المنهج » ، V, I ، ترجمة ل . لاندير ، ٤١ - ٤٢ . واليقين الأخلاقي واليقين المطلق أو الميتافيزيقي يوضع كل منهما في مضاد الآخر في « مبادئ الفلسفة » ، IV ، ٢٠٥ - ٢٠٦ (هلدن - روس ، I ، ٣٠١ - ٣٠٢) . ويحلل ل . ج بيك L. J. Beck الجانب المنهجي من النظرية الفزيائية في كتابه : « منهج ديكارت » ، ٢٣٠ - ٢٧١ ، ويؤكد ت . ب . ماكتاي T. P. McTighe في رسالته للدكتوراه غير المنشورة « الاله والفزياء عند جاليليو وديكارت » (جامعة سانت لويس ، ١٩٥٥) - يؤكد على دور الاله .

(١٥) ذهب الایمانی الانجلیزی جوزیف جلانفیل Joseph Glanvill الى أبعد من ديكارت بانكاره لقيام أى يقين مطلق أو منزه عن الخطأ في الفزياء ، وبتأكيده لوجود يقين أخلاقي واحد فحسب « لا يقبل الشك » ؛ وقوانين الفزياء افتراضية وبرجماتية ولكنها لا تثير شكاً معقولاً . وقد فعل ذلك ليقاوم ميل فيلسوف الطبيعة « لوضع الحدود على القدرة الشاملة ، واضفاء القوة للامتناعية والحكمة على نماذجنا الضحلة » . « غرور الدجطة » ، The Vanity of Dogmatizing ، ٢١١ ، ١٢ ، انظر ف . جوينزلت F. Greenslet في كتابه : « جوزيف جلانفيل » ، ١١٠ - ١١ . وفي كتاب « جوزيف جلانفيل ، الاعتذار الانجليكي » ، ١٠٤ - ٢٦ ، يؤكد ج . ١٠ كوب J. I. Cope على موقفه الاحتمالي المعادي للاسكلائية .

(١٦) تتضمن طبعة أنسكومب - جيتش لكتابات ديكارت الفلسفية ، ٢٥٩ - ٦٣ ، ٢٩١ - ٩٢ ، على رسائل ديكارت الى مرسين وميلاند عن الحقائق .

الأبدية • وافترض ديكرت أن (الإله كان يمكن أن يخلق الكائنات غير معتمدة عليه) « نفس المرجع ، ٢٩٢ » . يتضمن بذرة التطور الطبيعي naturalistic للديكارتية في عصر التنوير ، وهو التطور الذي يفصل مصلا فعلا العالم الفزيائي والعالم الأخلاقي عن الله • أما الى أى مدى تؤثر نظرية ديكرت عن القدرة الإلهية على رأيه في معرفة معينة ، فيفحصه ل • ميللر L. Miller في مقاله : « ديكرت ، والرياضة ، والله » ، في المجلة الفلسفية ، ٦٦ (١٩٥٧) ، ٥٤١ - ٦٥ •

(١٧) في رسالتين الى شانو Chanut بتاريخ ١٥ يونيو سنة ١٦٤٦ ، و ٢٠ نوفمبر سنة ١٦٤٧ (المؤلفات ، آدم - تانري ، IV ، ٤٤٠ - ٤٢ ، و V ، ٨٦ - ٨٨) ، يعترف ديكرت بأنه لم يضع مذهبه الأخلاقي بعد ، ويعلم أنه توسع مع ذلك في نظريته عن الانفعالات الى الحد الذي يجعلها ترس بعض الأسس للأخلاقية ، ويقدم سببين عجيبين لامتناعه عن تقديم مذهبه الأخلاقي (بأنه قد يزود أعداءه بذخيرة ضده ، ولأن الملوك هم وحدهم الذين يملكون سلطة تنظيم سلوك الآخرين) • ولم ينجز قط الانتقال من النظرة السيكولوجية الى النظرة الأخلاقية للانسان ، على نحو محكم •

(١٨) الرسائل LXXIII, VI في « مراسلات اسبينوزا » ترجمة أ • وولف A. Wolf ، ٩٨ - ٩٩ ، ٣٤٣ • ويضع اسبينوزا الاختيار : اما الانفصال ، واما التوافق بين الله والطبيعة ، ولكن هناك موقفا آخر هو القول بحضور الإله العلى الوثيق في الطبيعة وتعاليه التام عنها في الوجود •

(١٩) الأخلاق ، II ، ٤٨ - ٤٩ ، الترجمة البيضاء التي أعيد طبعها في « مختارات اسبينوزا » تحرير ج • وايلد J. Wild ، ١٩٥ - ٢٠٤ • انظر ه • أ • ولفسون H. A. Wolfson « فلسفة اسبينوزا » ، ١٦٤ - ٧٩ • وقد مهد ديكرت الطريق للهوية التي وضعها اسبينوزا بين العقل والارادة حين قال : ان التسليم في الحكم فعل من أفعال الارادة •

(٢٠) « عن اصلاح العقل » ، ترجمة ج • كاتز J. Katz ، ٢٨ • ارجع الى ه • ه • يواقيم H. H. Joachim في كتابه « رسالة اسبينوزا في اصلاح العقل » ، تعليق ، ٣٩ ، عن الطابع الفردى المطلق للإله •

أو للطبيعة . وكلمة « واحدة » ، حين تستعمل بالتسبة لاسبينوزا فانها تعنى كوننا واحدا له جوهر واحد ، وان تكن صفاته متعددة . و « شمول الألوهية » **Pantheism** معناها أن الطبيعة ، أو الجوهر الفريد اللاتشخصى ، ينظر اليها على أنها الهية ، وأن الأشياء فى العالم ينظر اليها على أنها أحوال أو تعبيرات متعينة للاله فى صورة متناهية . فثمة هوية كاملة للجوهر . ولوجوب الفعل من جانب الله . ولابد من أن تمتشى هذه المصطلحات مع السياق المذهبى موضع البحث ، ولا يمكن أن يعطى لها تعريف ذو معنى واحد لتغطية كل حالة تاريخية . راجع ، ه . روبرز H. Robbers « ما شمول الألوهية ؟ » : *Bijdragen der Nederlandse Jezuïeten*, 12 (1951) 314 — 44

وراجع كذلك س . ا . بلامبتر C. E. Plumptre فى كتابه غير النقدى الى حد ما : « صورة اجمالية لتاريخ شمول الألوهية » : *General Sketch of the History of Pantheism*

(٢١) « الأخلاق » ، تعريفات ، القضية ٢ (وايلد ، ٩٥ ، ١٠٤) .
و « الكمال » يعنى القوة المسببة لذاتها للجوهر اللاتناهى . ومن الأهم لاسبينوزا أكثر من ديكرات أن يتمسك بأن الله قابل للمعرفة الى أقصى حد : *maxime cognoscibilis* (انظر ملاحظة ٨ المذكورة آنفا) . ومادامنا نستطيع أن نعرف بعض الصفات الالهية ، فاننا نستطيع الحصول على تعريف سليم مناسب لماهية الاله ، وبالتالي نستطيع أن نثبت وجوده قبليا *a priori* ، على عكس توما الاكوينى (رسالة موجزة عن الله . والانسان ورفاهيته ، I ، ٧] ترجمة ا . وولف A. Wolf التى أعيد طبعها فى « مختارات اسبينوزا » ، التى جمعها ج . وايلد G. Wild ، ٧٩ - ٨٠) . وقد عقد المقارنة بين أدلة ديكرات وأدلة اسبينوزا . ب . لاشبيز - ريه P. Lachèze-Rey فى كتابه : « الأصول الديكارتية لاله اسبينوزا » ، ١٦٢ - ٢٥١ .

(٢٢) الأخلاق ، ٣٠٠ ، ٤٥ - ٤٧ (وايلد ، ١٢٦ - ١٢٧ ، ٢٥٥ - ٥٦ ، ١٩٢ - ٩٤) . ومن اقتناع اسبينوزا بانه عندما يتمثل العقل الإنسانى

فكرة الله ، يكون الله هو نفسه الذى يمتلكها ، انظر م . دوفرن M. Dufrenne « معرفة الله فى الفلسفة الاسبينوزية » ، فى المجلة الفلسفية لفرنسا والخارج ، ١٣٩ (١٩٤٩) ، ٤٧٤ - ٨٥ . وقد لاحظ كل من ج . هـ . باركنسون G. H. Parkinson فى كتابه « نظرية اسبينوزا فى المعرفة » ، ٤٣ - ٥٦ ، وب . سيويك P. Siwek فى كتابه : « فى قلب الاسبينوزية » ، ١١٢ - ٤١ ، أن تعريف اسبينوزا لا يبرر نفسه من الناحية الوجودية .

(٢٣) فى دراسة اسبينوزا للأجسام « سينظر فقط الى الأشياء التى يمكن أن تقودنا من أيدينا الى معرفة بالعقل الانسانى وبسعادته الاسمى » . « الأخلاق » ، I ، توطئة (وايلد ، ١٤٣) . ومن ثم فهو يعرف الأجسام ويحللها فلسفيا بوصفها تعبيرات للجهة عن صفة الامتداد التى يتصف بها الله ، وبوصفها متضايقات موضوعية للعقول .

(٢٤) « الأخلاق » ، I ، ١٥ ، حاشية (وايلد ، ١٠٨ - ١٣) . دافع باسبينوزا عن نفسه ضد تهمة المادية الملحدة بانكاره أن يكون الامتداد المعقول فى الاله هو نفسه الامتداد الذى تتصف به الأبعاد الجسمية . بيد أن هذا ورطه فى ثنائية ابستمولوجية (معرفية) بين الطريقة الألوهية « المتخيلة » أو الواقعية فى النظر الى الأجسام وبين الطريقة « العقلية » أو شمولية - الألوهية الاسبينوزية - وهى ثنائية تظل بلا تفسير فى مذهبه ، رغم ما يتضمنه من نظرية مفصلة عن التخيل والخطأ .

(٢٥) « الأفكار الميتافيزيقية » II ، ١٠ ، فى ترجمة هـ . هـ . بريتان H. H. Britan « لمبادئ فلسفة ديكارت » ، ١٦٢ ، رسالة رقم ٣٨ (وولف ، ٢٩٥) ، « الأخلاق » ، I ، التعريفات (وايلد ، ٩٥) .

(٢٦) « الرسالة رقم ٤٧ أ » (وولف ، ٣٣٢) . يشرح ج . شرتس G. Schertz فى كتابه : Vom Wege Niels Stensens ، ١٠٧ -

١٠٩ ، السياق العلمى لاعتراض ستتنسن على المنهج الهندسى فى استنتاج نظرية الطبيعة • انظر أيضا التبادل الذى تم بين اسبينوزا و أ • ف • فون تشيرنهاوس E. W. von Tschirnhaus عما اذا كانت الحاجة الى تفرغ كل معنى تجريبى من الامتداد بوصفه صفة الهية يحبط استنباط عالم الاجسام الفعلى أم لا : رسائل رقم ٦٠ ، ٦٣ (وولف ، ٣٦١ - ٦٥) •

(٢٧) انظر الكتابين الرابع والخامس من « الأخلاق » (وايلد ، ٢٨٢ - ٤٠٠) وكتاب أ • داربون A. Darbon : « دراسات اسبينوزية » ، ١٣٥ - ٦٢ •

(٢٨) قصيدة « Prooemion » ، هى القصيدة الافتتاحية لجيته فى مجموعته الألوهية الشاملة pantheistic series . « الله والعالم » (١٨١٦) والأبيات الواردة هنا تضمنتها كلمة ألبرت شيتسر المثوية (١٩٣٢) التى أعيد طبعها فى كتابه « جيته » أربع دراسات ، ترجمة س • ر • جوى C. R. Joy (وهذه ترجمته الانجليزية للقصيدة) ، ٤٩ ، انظر : ٦٦ - ١٠٧ •

(٢٩) الجوهر « شئ • ملء • نشط » • تفنيد اسبينوزا ، فى « مختارات ليبنتس » ، ترجمة ب • وينر P. Wiener ، ٤٨٧ • « فى رأى أن طبيعة الجوهر تتألف فى ذلك الميل المنظم الذى تنشأ به الظاهرة على نحو مرتب » • مزيد من المناقشة حول Vis Viva (وينر ، ١٨١) ويربط ج • ف مورا J. F. Mora فى مقالته : « سواريز والفلسفة الحديثة » التى نشرت فى مجلة « تاريخ الأفكار » ، ١٤ (١٩٥٣) ، ٥٢٨ - ٤٧ - يربط بين هذه النظرية فى الجوهر ونظرية سواريز فى الماهية الفعلية *essentia actualis* .

(٣٠) عن مبادئ ليبنتس الأولى والمساهية الفردية الجوهرية راجع ج • كوليز فى كتابه « تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة » ، ٢٦٢ - ٧١ •

(٣١) « خواطر حول بلارمين » Reflection on Bellarmine

في « نصوص غير منشورة » جمعها ج . جروا G. Grua ، ٣٠١ . وتعليقات
ليبينتس على كتاب بلارمين : « عن الفضل الالهي والاختيار الحر » تدل على
سعة اطلاعه النقدي على اللاهوتيين الكاثوليك .

(٣٢) راجع الخلفية في مقطوعتين : « عن الحرية » في كتاب لابينتس :

« أوراق ورسائل فلسفية » ترجمة ل . ل . I. L. E. Loemker لومكر ١٠ . وكذلك الترحم
٤٠٤ - ١٠ ، و « عن الحرية » (جروا ، ٢٨٧ - ٩١) ، وكذلك الترحم
الخلفي في « رسائل الى صمويل كلارك » ، ٧ ، (وينر ٢٣٨ - ٣٩ ،
٢٦٤) .

(٣٣) « مبادئ الطبيعة والفضل الالهي » ، ١٠ (وينر ، ٥٢٨) .
فالله بوصفه المهندس الاسمي للكون ، يختار تلقائيا اكمل كون وأكثره
اقتصادا من الوجهة الرياضية . « وهو في الوقت نفسه أبسط الاكوان
افتراضا ، وأغناها من حيث الظواهر » . مقال عن الميتافيزيقا ، VI (وينر ،
٢٩٧) . وهكذا وضع للمبرانش مشكلة ما اذا كان الاله الرياضي يمكن
أن يختار كوناً أقل كمالاً وبالتالى أقل مدعاة للعجب من الناحية الرياضية .
والفصل السادس من كتاب أ . رولان E. Rolland « الحتمية المونادية
ومشكلة الاله في فلسفة لابينتس » يناقش الطرق التي حاول بها كل من
لابينتس ومبرانش التوفيق بين الحتمية الرياضية ، والحرية الالهية .

(٣٤) « عن الأصل الأخير للأشياء » (وينر ، ٣٤٨) . يعرض أ .
جونسون O. A. Johnson في مقاله : « الحرية الانسانية في افضل
العوالم الممكنة » (المجلة الفلسفية الفصلية) ، ٤ (١٩٥٤) ، ١٤٧ - ٥٥ -
يعرض عرضاً نقدياً جهود لابينتس لانقاذ الحرية الالهية ، والحرية
الانسانية .

(٣٥) انظر ج . جروا G. Grua : « القضاء العالمي والعدل الالهي عند
لابينتس » ، ٥٥ - ٧٢ ، ٥٣٠ - ٣٤ . فيما يتعلق بالنصوص والنقد المنتسب

الى واحدة المعنى فى الميتافيزيقا العقلانية • وفى كتابه : « مقالات جديدة خاصة بالفهم الانسانى » ، xlii, II ، ١٨٨ ، viii, IV ، ٩ ترجمة أ. ج. لانجل A. Langley ، ١٥٣-٥٤ ، ٩٦-٤٩٤ ، يؤسس لينتس اللاهوت الطبيعى على قوانين الوجود والجوهر المشترك بين الاله والاشياء الاخرى بطريقة نوعية •

(٣٦) «العدالة الالهية»، مقدمة، ترجمة أ. م. هاجارد E. M. Huggard ٦٢ • وعن التاريخ الفلسفى لمشكلة الشر ، راجع فردريش بيليزينج Friedrich Billicsich فى كتابه : Das Problem des Ubels in der Philosophie des Abendlandes ويحتوى المجلد الثانى على الفترة من اكهارت الى هيجل ، والمجلد الثالث سيؤدى الى المناقشة المعاصرة حول الشر والعدالة الالهية •

(٣٧) « عن البحث عن الحقيقة » ، II, VII ، ٣ ، تحرير ج. لويس G. Lewis ، II ، ٢٠١ • ويقول ملبرانث عن الاسكلانئ النموذجى والافلاطونى المنتمى الى كمبردج : « لئن كان قلبه مسيحيا ، فانه فى أعماق عقله وثنى . نفس المرجع (لويس ، II ، ١٩٨) • وعن موقف ملبرانث المتطرف من الايمان والعقل ، وتأرجحه المترتب على ذلك بين النزعة الايمانية والنزعة العقلانية ، انظر أ. ديكورتريه A. Decourtray « الايمان والعقل عند ملبرانث » ، فى مجلة متفرقات من العلم الدينى ، ١٠ (١٩٥٣) ، ٦٧-٨٦ • وعن جهوده لتجنب التهمة بأن تعريفه للطبيعة والامتداد يؤدى الى الاسبينوزية ، انظر « مراسلة ملبرانث مع ج. دورتو دى ميران J. J. Dortous de Mairan الذى جمعها مع مقدمة حافلة بالمعلومات القيمة ج. مورو J. Moreau • وكان ميران فى دهشة بالغة من أوجه الشبه بين المذهبين •

(٣٨) « لأن الاله ملزم بأن يفعل على نحو بسيط متجانس ، كان عليه أن يجعل القوانين العامة وأبسط القوانين ممكنة • • وفعالية هذه القرارات (الأبدية ، الالهية) لا تخرج الى حيز الفعل الا بظروف تلك العلل التى

يقال عنها انها « طبيعية » ، والتي اعتقد أنها ينبغي أن تسمى « افتراضية »
 "occasional" « محاورات حول الميتافيزيقا والدين » ، ii, VIII, vii, VII ،
 ترجمة م. جنسبرج M. Ginsberg ، ١٩١ ، ٢٠٤ . ويدل الأسقف فينيلون
 خصم ملبرانش ، على أن المعادلة بين الكمال الالهي والبساطة الرياضية
 تؤدي الى فعل ضرورة للخلق ، على الرغم من اشتراط ملبرانش لتدخل حر
 من جانب الارادة الالهية ، راجع هـ . ليكلير H. Leclère « فينيلون ، ناقد
 ملبرانش » المجلة التوماوية ، ٥٣ (١٩٥٣) ، ٣٤٧ - ٦٦ .

(٣٩) « محاورات حول الميتافيزيقا والدين » II ، v (جنسبرج ٩٠)
 وفي نفس المرجع ، II ، i (جنسبرج ٨٧) ، تستخدم الحجة الأغسطينية
 التي تستخلص من الحاجة الى الحقائق الابدية أن يكون لها أساس ثابت
 وضروري في العقل الالهي . ويؤكد هـ . جوييه H. Gouhier في كتابه :
 « فلسفة ملبرانش وتجربته الدينية » ، ٣١٢-٥٢ - على الحاجة الى ربط
 نظرية بصيرة الاله بسياق ديني تأملي ، كما هي الحال عند أغسطين وأنسلم .
 ومن أجل تجديد حديث لفكرة ملبرانش عن اللامتناهي بوصفها ادراكا
 مبدئيا للكائن اللامتناهي ، انظر لوى لافل Louis Lavelle في كتابه :
 « الحضور الكلي » La Présence Totale .

(٤٠) « عن البحث عن الحقيقة » III ، ii ، ٥-٧ (لويس ، I ، ٢٤٦-
 ٥٩) ، « محاورات حول الميتافيزيقا والدين » ، Ii (في ارتباطها بالرؤية
 في الاله) III - VI (في ارتباطها بالاحساس والمعرفة العلمية) (جنسبرج ،
 ٨٦ - ١٧٦) . راجع م . جيرو M. Guérault « ملبرانش » المجلد الأول :
 « الرؤية في الله » ، ورو . و . تشرش R. W. Church : « دراسة في فلسفة
 ملبرانش » ، ١١٦-٤٢ ، عن رؤية الأشياء الأخرى في الله ، ويشيت
 أ . بريمون A. Bremond في كتابه : « المركزية الالهية عند ملبرانش »
 Le théocentrisme de Malebranche « محفوظات الفلسفة » ، ٦ ،
 (١٩٢٨) ، ٢٨١-٣٠٣ ، أن هذه المركزية تعاني عند ملبرانش من العناصر
 الافتراضية والرياضية^١ .

(٤١) فى « المحاورات حول الميتافيزيقا والدين » III, VII, (جنسبرج ، ١٠٢-١٠٣) عرض موجز . ويشكو أحد نقاد ملبرانش المبكرين هو الأب سيمون فوشيه Abbé Simon Foucher فى كتابه : «نقد البحث عن الحقيقة» ٣٤ ، ٢٣-٢١٦ ، من أن ملبرانش يتحدث بوصفه لاهوتيا لا بوصفه فيلسوفا ، وأن نظرية الرؤية فى الله اما أن تكون معطى من معطيات الايمان أو نتيجة بعيدة للاستدلال العلمى ، ولكنها ليست على أى حال مبدأ أول فى الفلسفة . وهكذا استبق فوشيه اعتراض لوك القائل بأن ملبرانش لم يثبت التجانس بين ادراكاتنا الحسية وبين الافكار الالهية ، مع أن المشكلة الاستمولوجية تتركز برمتها فى السؤال عن كيفية وصول جهات الادراك الحسى الى روحنا ، هناك حيث توجد فحسب المعرفة الانسانية . ويصف ر . بوبكين R. Popkin فى مقاله : « الأب فوشيه ومشكلة الصفات الأولية » (فى مجلة جمعية دراسة القرن السابع عشر) عدد ٣٣ (١٩٥٧ ، ٦٣٣ - ٤٧) معالجة فوشيه النفسية لمشكلة اليقين ، تلك المعالجة القائمة على نزعة شكية مخففة من النوع الاكاديمى أو الاحتمالى .

ملاحظات على الفصل الرابع

المذهب التجريبي وتحييد الاله

(٢) كانت مراجع القارة الأوروبية في الفلسفة الطبيعية هي التي تسيطر على التعليم في الجامعات الانجليزية ، وقد وصف «مضمون هذه المراجع ل. ثورندايك L. Thorndike في كتابه : «تاريخ السحر والعلم التجريبي» المجلد السابع : القرن السابع عشر ، ٣٧٢-٤٢٥ . ويعطينا و. كوستيللو W. T. Costello وصفا لمقررات كمبردج في كتابه : «المقرر المدرسي في كمبردج في أوائل القرن السابع عشر» ، وفيه يوضح العلاقة بين الفلسفة الطبيعية ونظرية الله (٧٩ - ١٠٢) . أما آراء اكسفورد عن الاحساس والذهن والجوهر ، كما يراها لوك - فقد حللها و. ه. كيني W. H. Kenney في رسالته غير المنشورة للدكتوراه تحت عنوان « جون لوك وتدريب اكسفورد في المنطق والميتافيزيقا » (جامعة سانت لويس ، ١٩٥٩) .

(٣) «عن اتفاق وتقدم المعرفة ، الالهية والانسانية» ، II . والاشارات جميعا الى «مؤلفات فرنسيس بيكون الفلسفية» تحت اشراف ج. م. روبرتسون J. M. Robertson . انظر ص ٨٩ - ١٠١ عن تقسيم العلوم . وأعيدت كتابة أحرف الهجاء الحديثة في هذه الطبعة . ويعطى ف. ه. اندرسون F. H. Anderson في كتابه : « فلسفة فرنسيس بيكون » ، ١٤٨-٥٩ ، ملخصا جيدا لنظرية بيكون في العلوم المتعلقة بالله والطبيعة .

(٣) عن اتفاق وتقدم المعرفة ، الالهية والانسانية ، II (روبرتسون ،

٩٣ - ٩٤) .

(٤) الترجمة الانجليزية لكتاب : De Augmentis Scientiarum

iv, III (روبرتسون ، ٤٥٩) .

(٥) « القسم ، أو الصور الكلية ، تصل ، على نحو ما ، الى الله :
والانتقال من الميتافيزيقا الى اللاهوت الطبيعي سريع وقصير ، الترجمة
الانجليزية لكتاب De Sapientia Veterum (روبرتسون ، ٨٢٩ الحروف
بين الشولتين مضافة) »

(٦) الترجمة الانجليزية لكتاب De Augmentis Scientiarum
(روبرتسون ، ٤٥٦ - ٥٧) »

(٧) الترجمة الانجليزية لكتاب De Principiis atque Originibus
(روبرتسون ، ٦٤٧ - ٤٨ ، ٦٦٤) ، والترجمة الانجليزية لكتاب
De Sapientia Veterum (روبرتسون ، ٨٤٠) ترجمة معدلة
(٨) المقالات xvi ، « عن الالحاد » (روبرتسون ، ٧٥٤) »

(٩) عن نظرية هوبس عن الآله ، راجع ، مبادئ القانون XI ، ٤-٢ ،
تحرير ف. تونيز F. Tönnies ، ٤١-٤٢ ، اللويثان Leviathan I, xi-xii
تحرير م. اوكشوت M. Oakeshott ، ٦٨-٧٢ ، اجابة على كتاب نشره
الدكتور برامهول Dr. Bramhall في «المؤلفات الانجليزية لتوماس هوبس»
تحرير و. مولزورث W. Molesworth ، IV ، ٣٠٦ ، ٣٤٩ ، ٣٨٤ . انظر
أيضا تبادل الآراء بين ديكارت وهوبس : ردود على الاعتراضات III
(ترجمة هلدين - روس لمؤلفات ديكارت ، الفلسفية ، II ، ٦٦ - ٧٤)
ويصف ريتشارد بيترز Richard Peters في كتابه : «هوبس» ، ٢٤٠-٦٥
يصف موقف هوبس من الله والدين .

(١٠) مستهل اليوميات الخاصة بيوم ٨ فبراير سنة ١٦٧٧ ، في «مسودة
مبكرة لمقال لوك» . تحرير ر. أ. هارون R. T. Aaron . وج. جيب
J. Gibb ، ٨٤-٨٩ ، انظر أيضا مسودة مبكرة ، ٢٨ (هارون - جيب ،
٥٩-٦٠) ، عن احتمال وجود آله . وهذه المسودة أ ، وكذلك المسودة ب.
(ملاحظة رقم ١٥) كتبنا في ١٦٧١ ، على حين لم تنشر المقالة النهائية الا
في سنة ١٦٩٠ .

(١١) « كل ما قاله [ملبرانش] لا يخرج عن هذا ، وهو أنني أملك الأفكار التي يطيب للاله أن يملكها ، ولكن بطرق لا أعرفها ٠٠٠ و «حضور» هذه الأفكار أو اتحادها (بالعقل الانساني) لا يكفي لكي يجعلها مرئية . بل ينبغي للاله أن «يظهرها» ويعرضها ، وماذا يفعل الاله أكثر من أن يجعلها حاضرة للعقل حين يظهرها ؟ (فحص لرأى ب . ملبرانش عن رؤية الأشياء . جميعا في الله) ، ٢٥ ، ٣٠ ، في مؤلفات لوك الفلسفية . تحرير ج . أ . سانت جون J. A. St. John ، ٤٢٨ ، ٤٣٣ - ٣٤ ، الحروف بين الأقواس مضافة . وعن اعتراض مماثل ضد الإهابة المعرفية بشعور مطلق عند المثاليين الهيجليين ، انظر ب . ب . باون B. P. Bowne « نظرية الفكر » ، والمعرفة » ، ٥٤ .

(١٢) « فحص لرأى ب . ملبرانش » ، ٢٣ (سانت جون ، II ، ٤٢٧ . انظر أيضا : ٤٤٥ ، ٤٦٤ ، ضد شمول الألوهية) .

(١٣) «مقال عن الفهم الانساني» ، I ، III ، ١٨-٨ ، تحرير أ . هـ . فريزر A. C. Fraser ، ١٠٧-٩٥ .

(١٤) نفس المرجع ، XV ، II ، ٤٠٢ ، xxiii ، xvii ، ٣٣ - ٣٦ (فريزر ، I ، ٢٥٨-٦١ ، ٢٧٦-٩٣ ، ١٨-٢١) ، والخلفية موجودة في مسودة مبكرة لمقال لوك ، ٤٥ ، (هارون - جيب ٧١-٧٣) .

(١٥) مقال عن الفهم ، والمعرفة ، والرأى ، الموافقة ، ٩٤ ، تحرير ب . راند B. Rand ٢٠٧-٢٠٨ . وهذه هي المسودة ب (١٦٧١ أيضا) ، للمقال النهائي .

(١٦) يوميات ، ٢٩ يوليو ، ١٦٧٦ في « مسودة مبكرة لمقال لوك » . (هارون - جيب ، ٨١-٨٢) عن قراءة لوك ل «خواطر» بسكال خلال سنة ١٦٧٠ ، راجع جبريل بونو Gabriel Bonno « العلاقات العقلية بين لوك وفرنسا » ، ٥٩ - ٦٢ . وهذان البيتان من قصيدة الكسندر بوب Alexander Pope « مقال عن الانسان » ، IV ، ٣١٥ - ١٦ ، تحرير ماينارد ماك Maynard Mack ١٥٨ . انظر مقدمة ماك ، xlii-xxiii عن علاقة بوب بالعدل الالهي ، والأخلاق ، والنزعة الشكية .

(١٧) « مقالات عن قانون الطبيعة » ، IV ، تحرير ف. فون ليدن
W. von Leyden ١٥٠ - ٥٥ ، كتبت المخطوطات من ١٦٦٠ - ١٦٦٤ .
انظر أيضا : « مقال عن الفهم الانساني » ، IV ، x ، (فريزر ، II ، ٣٠٦ -
٣٢٤) . « وكتمهيد لموقفه النهائي في المقال ، ترجم لوك الدليل المتضمن في
كتاب بيير نيقول Pierre Nicole «مقال عن الأخلاق» (مجلد ١-٢ ، ١٦٧١)
ونقل الحجج المؤيدة والمعارضة في كتاب رالف كدورث Ralph Cudworth
« النسق العقلي الحقيقي للكون » (١٦٧٨) . (ورجع هيوم أيضا الى كدورث
ولكنه تأثر خاصة بالحجج الالحادية ، انظر الملاحظة رقم ٣٠ فيما يلي) .
وعن الخلفية التاريخية انظر ف. فون ليدن « لوك ونيكول : أدلتهم على
وجود الله وموقفهما من ديكرت » مجلة صوفيا ، ١٦ (١٩٤٨) ، ٤١ - ٥٥ .
وتدعم برهان لوك تدعيما لا حد له بالنسبة للقارىء في القرن الثامن عشر
بعد ظهور تأكيد اسحق نيوتن الشهير لمذهب التثاليه في حاشية عامة ألحقت
بالطبعة الثانية (١٧١٣) لكتابه « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

(١٨) « مقال عن الفهم الانساني » ، IV ، x ، ١٠٢ ، (فريزر ، II
٣١٥) . لم يؤخذ الافتراض الخاص باله متناه ساذج الجذ حتى ذافع عنه
هيوم .

(١٩) نفس المرجع ، IV ، III ، ٦ ، (فريزر ، I ، ٩٨-١٩٢) ، انظر
أيضا الأقسام المتعلقة به هنا الموضوع من : النزاع مع أسقف ورسسر
« (ستيلينجفليت) » ، في « مؤلفات لوك الفلسفية » (سانت جون ، II
٣٥٧ - ٧٧ ، ٣٨٦ - ٤١١) . وارتباط نظرية المعرفة عند لوك بالخلاف حول
نزعة التثاليه الانجليزية - يفحصه ج. و. يولتون J. W. Yolton في كتابه:
« جون لوك وطريق الأفكار » ، انظر صفحات ١٤٨ - ١٦٦ في مناقشة المادة
المفكرة .

(٢٠) « مقالات عن قانون الطبيعة » ، IV ، (فون ليدن ، ١٥٧) ،
مراجع : « البحث الثاني في الحكومة المدنية » ، VI ، ١٣٥ ، في « بحثان عن
الحكومة » ، تحرير ت. ا. كوك T. I. Cook ، ١٩٠ ، وراجع ج. و. لينز

J. W. Lenz. « مقالات لوك عن قانون الطبيعة » ، مجلة الفلسفة والبحث
الفينومينولوجي (الظاهري) ١٧ (١٩٥٦ - ٥٧) ، ١٠٥ - ١١٣ .

(٢١) « بحث في مبادئ المعرفة الانسانية » ، I ، ١٥٦ ، في « مؤلفات
جورج باركلي » ، تحرير أ. أ. لوس A. A. Luce و ت. أ. جيسوب
II T. E. Jessop ، ١١٣ . والاشارات جميعا لهذه الطبعة « للمؤلفات »

(٢٢) نفس المرجع ، I ، ٩١ (المؤلفات ، II ، ٨١) ، ثلاث محاورات
بين هيلاس وفيلونوس ، III (المؤلفات ، -- ، ٢٣٥) .

(٢٣) « بحث في مبادئ المعرفة الانسانية » ، I ، ١٤٢ (المؤلفات ، II
١٠٦) « عن الخلود » انظر نفس المرجع ، I ، ١٤١ (المؤلفات ، II
١٠٥ - ١٠٦) .

(٢٤) راجع الدراسة النقدية المتشددة ، وان تكن تتميز بالدقة التي قام
بها أ. هيدنيوس I. Hedenius : « النزعة الحسية واللاهوت في فلسفة
باركلي » ، وم. جيرو M. Guérout : « باركلي : أربع دراسات عن الادراك
الحسي وعن الله » . ويعتقد جيرو أن اللغة الالهية للطبيعة في باركلي تنشأ
عن تطوره انطرد من لوك نحو ملبرانش . بيد أن رأيه الالهي موجود منذ
البداية ، ولا يتطلب تخلياً عن نظريته في الادراك الحسي والعلية تأييداً
للمبرانش .

(٢٥) ل. بول L. Paul : « الفلاسفة الانجليز » ، ١٢٦ . وعن معالجة
باركلي التالهيية لمشكلات الوجود المتقطع ، والواقع ضد الوهم ، ارجع الى
« بحث عن مبادئ المعرفة الانسانية » ، I ، ٦ ، ٢٨-٣٦ ، ٤٥ ، ٤٨ ،
١٤٦ - ١٤٧ (المؤلفات ، II ، ٤٣ ، ٥٣-٥٦ ، ٥٩ ، ٦١ : ١٠٧-١٠٨)
غالباً اشياء اما أن تدرك فعلا ، أو على الأقل تكون قابلة للادراك من جانبنا ،
وهي تدرك بالضرورة بواسطة الله . ولم يوضح باركلي توضيحاً تاماً معنى
« الادراك الحسي » و « الرؤية » عند تطبيقها على عقل الاله غير المتلقى .

(٢٦) « تعليقات فلسفية » ، ٧٩٤ (المؤلفات ، ٩٥) . وعن الاختلاف

بين الله بوصفه مسببا للأفكار وبوصفه متحدنا إلينا من خلالها، انظر د. ج. راي D. Grey ، « باركلي في كلامه عن الذات الأخرى » المجلة الفلسفية الفصلية ، ٤ (١٩٥٤) ، ٢٨-٤٤ . وتلخص نظرية القوانين العلمية في « بحث عن مبادئ المعرفة الإنسانية » ، I ، ١٠١-١٠٩ (المؤلفات ، II ، ٨٥-٨٩) ، وازداد توسعا فيها في بحث « عن الحركة » (الترجمة الانجليزية) De Motu (الحركة) ، المؤلفات ، IV ، ٣١٠ - ٥٢) . وفي « التعليقات الفلسفية » عديد من الاستشهادات المباشرة بأسبينوزا الذي كان باركلي يعرفه خيرا مما يعرفه التجريبيون البريطانيون الآخرون ، والذي كان حريصا على تجنب حتميته الشاملة الألوهية ونزعتة اللاتشخصية باتخاذ موقفه استقرائيا لا حدسيا من الله . والقصيدة الواردة في الفقرة الثالثة هي « الصقيع في منتصف الليل » في « قصائد صمويل تايلور كولريديج » ، التي جمعها أ. هـ. كولريديج E. H. Coleridge ، ٢٤٢ . وعن الشهادة الانجليزية الشعرية للاله ، انظر هـ. ن. فيرتشايلد H. N. Fairchild « اتجاهات دينية في الشعر الانجليزي » ، من ١٧٠٠ الى ١٨٨٠ .

(٢٧) انتابع الرئيسي لباركلي في الوقت الحاضر أ. أ. لوس A. A. Luce ، يلاحظ « أن الطابع الإلهي المعطى للأشياء الحسية هو معيار مطلق ، لأغراض عملية » . « لامادية باركلي » ، III . غير أن هذا المعيار في النظرية التأملية الصارمة يكون غير متكافئ . ذلك لأنه يكمن وراء « المبدأ الجديد » ونتيجته الرئيسية في آن واحد .

(٢٨) « تعليقات فلسفية » ، ٥٠٨ (المؤلفات ، I ، ٦٣) . ويوافق باركلي - في اثباته لطبيعة الاله الشخصية - على أن « كل فكرة لدى عن الله ، أحصل عليها بتأمل روحي ، بأعلاء قواها » وإزالة نقائصها . فإنا أملك إذن في نفس نوعا من الصورة الموجبة المفكرة عن الاله ، وإن لم تكن فكرة غير نشطة . « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ، III (المؤلفات ، II ، ٢٣١ - ٢٣٢) . ويشير باركلي الى الماثلة ، غير أن اعلاه للصفات الروحية (مثل تكبير لوك لأفكار الكم) يعد مسألة درجة . والخطر في حالة لوك هو مطابقته للاتناهي الإلهي بكم مضخم ، على حين أن عنرة باركلي هي

تصويره للاله على أنه ذات انسانية مضخمة . ومع أن كلام هذين المفكرين لن يقبل هذه النتيجة حرفيا ، فإن افتراض الاله متناه لا يبدو محالا في نظر وريثهما الفلسفي ، ديفيد هيوم . ويمكن أن تجد تقويما توماويا للاهوت باركلي الطبيعي في كتاب ١٠١ . E. A. Sillem : « جورج باركلي ، وادلة وجود الله » ١٨٤ - ٢٢٤ .

(٢٩) « الطاعة السلبية » ، ٦ ، ٧ (المؤلفات ، IV ، ٢٠ ، ٢١) .

(٣٠) ١٠ ك . موسنر A. C. Mossner ، « مفكرة هيوم المبكرة » ، ١٧٢٩ - ١٧٤٠ . النص الكامل ، مجلة تاريخ الأفكار ، ٩ (١٩٤٨) ، ٤٩٣ - ٥١٨ ، انظر أيضا قسم ٢ ، المواد ، ١٤ ، ١٦ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٧ . وكذلك انظر لنفس المؤلف : « حياة ديفيد هيوم » ، ٧٨ - ٨٠ ، عن مطالعات هيوم المبكرة في النزعة المؤلهة والاحاد (انظر ملاحظة ١٧ السابقة ، عن كدورث) . وكذلك اثر كتاب فينيلون تأثيرا قويا على باركلي فيما يختص برأيه عن الاله بوصفه حضورا شخصيا يدرك مباشرة ، كما أشار الى ذلك ج . وايلد G. Wild في كتابه : « جورج باركلي » ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣١) « بحث في الفهم الانساني » ، II ، تحرير ل . ١٠ سلبى بيچ . L. A. Selby-Bigge .

(٣٢) نفس المرجع i, XII (سلبى - بيچ ، ١٥٣) .

(٣٣) رسالة عن الطبيعة البشرية ، I ، iv ، ٥ ، و « التذليل » ، تحرير ل . ١٠ سلبى - بيچ ، ٢٤٨ - ٤٩ ، ٦٣٣ ، ملاحظة ١ .

(٣٤) عن هذه المذاهب ، انظر نفس المرجع I, iii, 1 - ٨ (سلبى - بيچ ، ٦٩ - ١٠٦) ، « بحث في الفهم الانساني » IV - VII (سلبى - بيچ ، ٢٥ - ٧٩) . وتطبيق أدلة وجود الله يتم في « محاورات عن الدين الطبيعي » ، تحرير ن . ك . سميث N. K. Smith ، ١٨٩ - ١٩٠ . وكان الهدف المباشر لهجوم هيوم هو مجموعة الأدلة التي عرضت في المحاضرات البوليبلية التي ألقاها صمويل كلارك ، والتفسير الألوهي لمذهب نيوتن الذي قام به كولن ماكلورين Colin Maclaurin (انظر ، فيما بعد الفصل

الخامس ، ملاحظات ٢٧ ، ٣١) • ويتناول الخلفية التاريخية « لمحاورات » هيوم أ. لروا A. Leroy ، في كتابه : « النقد والدين عند ديفيد هيوم » . ١١٣-١١٥ ، ٢٤٨-٢٦٥ ، ومقال ر. هرلبوت R. Hurlbutt : « ديفيد هيوم ومذهب التآليه العلمى » ، فى مجلة تاريخ الأفكار ، ١٧ (١٩٥٦) ، ٤٨٦ - ٤٩٧ .

(٣٥) « محاورات عن الدين الطبيعى » ، IX ، (سميث ، ١٨٩) .

(٣٦) « ملخص لرسالة عن الطبيعة البشرية » ، تحرير ج. م. كينز J. M. Keynes وب. سرافا P. Sraffa ، ٢٤ .

(٣٧) « محاورات عن الدين الطبيعى » ، XII (سميث ، ٢١٤-٢٢٨) .

(٣٨) نفس المرجع • (سميث ، ٢٢٧) .

(٣٩) رسالة الى وليم ميور William Mure ، ٣٠ يونيو سنة ١٧٤٣ . فى « رسائل جديدة لديفيد هيوم » جمعها ر. كليبانسكى R. Klibansky وأ. ك. موسنر ، ١٣ .

(٤٠) « مقالات عن القوى الذهنية للانسان » ، VII ، v ، فى « مؤلفات توماس ريد » ، تحرير دوجالد ستيورات Dugald Stewart ، II ، ٣٥٨ . وفى تقدير ريد أن الاستثناء الوحيد لتأثير ديكارت الجارف هو كلود بوفيه Claude Buffier (١٦٦١ - ١٧٣٧) الذى كان له شرف أن يكون أول من أعطى للعالم - بعد أرسطو - على حسب علمى ، بحثا مضبوطا عن المبادئ الأولى « نفس المرجع • (المؤلفات ، II ، ٣٥٨ - ٣٥٩) . وفى بحثه عن الحقائق الأولى ومصدر أحكامنا » ، وصل بوفيه الى نوع من ايمانىة الحس المشترك ، ضامنا لكل استدلالتنا فى حدود المبادئ التى نعتنقها من خلال الحس المشترك أو استعداد طبيعتنا الخاصة • وقد رفض البراهين الديكارتيه على وجود الله على أساس أن كل برهان عبارة عن استنباط هندسى مثالى عن الماهيات فى عقولنا • وهذا تركه مع الايمان ، مع حجة محتملة مستمدة من التصميم كطريقين لوجود الاله ، وهو موقف لا يبتعد كثيرا عن موقف المدرسة الاسكتلندية •

(٤١) مقالات عن القوى النشطة للعقل الانساني ، IV, iii (المؤلفات ، .

III ، ١٨٧) .

(٤٢) « المخطوط الاجمالية للفلسفة الاخلاقية » I, ii, II ، ، مقالة ٢١

و « فلسفة القوى النشطة والاخلاقية للانسان » ، III ، ١ - ٣ ، فى .

« المؤلفات المجموعة لدوجالد ستيوارت » ، تحرير سير وليم هاملتون —

المؤلفات المجموعة لدوجالد ستيوارت ، تحرير سير وليم هاملتون —

'Sir William Hamilton' ، ٤٤ - ٦٨ ، و VII ، ٤ - ١٦٠ .

ملاحظات على الفصل الخامس عصر التنوير : ساحة قتال حول الاله

(١) « فلسفة عصر التنوير » ، ترجمة ف . كولن F. Koelln و ج . بتجروف J. Pettergrove ، ٣٦ ، يطبق ١ . كاسيرر على الفكر الدينى فى هذا العصر ملاحظة جيته القائلة بان الموضوع الرئيسى للتاريخ هو الصراع بين الاعتقاد والانكار ، وان كان كاسيرر يضيف أن عصر التنوير يجرب مع صور دنيوية جديدة من الاعتقاد . ومن الأمثلة الأولى على هذا الصراع ما يتمركز حول المحرر الجزويتى ج . ف . برتييه G. F. Berthier الذى يفحص علاقاته المعقدة مع « الموسوعيين » ج . باباس G. Pappas فى « دراسات عن فولتير وعصر التنوير » مجلد ٣ : يوميات برتييه عن تريفو والفلاسفة .

(٢) « المعجم التاريخى والنقدى » ، توضيح ٣ ، « الطبعة الثالثة » IV ، ٣٠٠٤ - ويصف لودفيج فويرباخ Ludwig Fauerbach فى دراسته « بير بيل » (مؤلفاته الكاملة VI ، ١٩٥٨ - ٥٩) ، يصف بيل بأنه « زاهد عقلى ، ومعذب روحى لنفسه (حرفيا ضارب نفسه بالسوط) . . . وفى تناقض مع نفسه » ، لقبوله للايمان الشخصى والعقل النقدى معا . ويستعرض المشكلة برمتها و . ه . باربر W. H. Barber فى كتابه : « بيربيل : الايمان والعقل » فى كتاب : « العقل الفرنسى » تحرير و . مور W. Moore و ر . سوثرلاند R. Sutherland و ١ . ستاركى E. Starkie ، ١٠٨ - ٢٥ ، انظر أيضا ر . ه . بوبكين « أسلاف ديفيد هيوم من الشكاك » ، « الفلسفة والبحث الفينومينولوجى » ، ١٦ (١٩٥٥ - ٥٦) ، ٦١ - ٧١ .

(٣) « موضوعات فلسفية » ، Synopsis Metaphysical XII, IX
 (مؤلفات متنوعة ، IV ، ١٣٨ - ٤٤ ، ٥١٦ - ١٩) والاشارات المتناثرة
 الى وجود الله في « المعجم » يحللها ج . دلفولنيه J. Delvolle في كتابه :
 « الدين النقدي والفلسفة الوضعية عند بيربيل » ، ٢٦٨ - ٧١ . أما أكثر
 نقد وجه الى آراء بيل عن وجود الله - من حيث الاستفاضة في القرن الثامن
 عشر ، فقد قام به ج . ب . دي كروساز J. P. Crousaz : « فحص
 للبيرونيه القديمة والحديثة » ، ٤١٤ - ٥١ . وقد استمد هيوم كثيرا
 من معلوماته عن مذهب الشك من هذه المجموعة ، ولم يتأثر تأثرا كبيرا
 بدفاع كروساز عن القبول الذي يكاد يكون اجماعيا بفكرة الله ، وعن فائدها
 السياسية ، وأساسها العلي .

(٤) « ملحق للتعليق الفلسفي » ، (مؤلفات متنوعة ، II ، ٥٢٧) .
 ويضيف بيل أن هذا الميل من العقل - في التطبيق - ليس كمالا عظيما
 بقدر ما هو ضعف ، ما دام يربطنا بحقائق جزئية عن طريق الظاهر فحسب .
 (٥) « تعليق فلسفي » II ، (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٩٦) .
 عن الأنماط المتباينة من الحقائق والمبادئ الأولى ، انظر نفس المرجع I, I
 (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٦٧ - ٧٠) ، ملحق للتعليق الفلسفي ،
 XXV (مؤلفات متنوعة ، II ، ٥٤٦) ، « المنطق » ، X, VI (مؤلفات
 متنوعة ، IV ، ٢٣٩ ، ٢٥٦) .

(٦) « المعجم التاريخي والنقدي » ، توضيح ٢ و ٣ (« الطبعة الثالثة » ،
 IV ، ٢٩٩٢ ، ٣٠٠٥) . وعن مشكلة الشر ، انظر « مختارات من معجم
 بيل » ، تحرير أ . بيللر E. Beller و م . لي الصغير M. Lees, Jr.
 مادة « المانويون » ، ١٥٧ - ٨٣ . واستنتج بيل استعراضه للحلول العقلية
 المختلفة - أن العقل « لا يمكن أن يكتشف للانسان الا جهله وضعفه ،
 وضرورة وحى آخر ، هو الكتاب المقدس » . (بيللر و لي ، ١٧٧) وعن مذهب
 بيل في الاشارات المتقاطعة ، ارجع الى ه . روبنسون H. Robinson
 « بيل الشكاك » ، وبخاصة ٢٠٠ - ١٩ ، عن نزعة الشك والشر ، والاحاد .
 ويعقب هانز لينداو Hans Lindau في كتابه : « العدل الالهي في القرن

الثامن عشر » • تطور هذه الفكرة في القرن الثامن عشر من بيل وليبينتس ،
الى كانت وجيته •

(٧) « أفكار الدين الطبيعي ، أفكار الفضيلة ، انطباعات العقل ،
او في كلمة واحدة نور الوعي - يمكن أن تبقى في عقل الانسان حتى بعد
أن تنطفئ فيه أفكار وجود الله ، والاعتقاد الراسخ في حياة مقبلة » •
« مختارات من معجم بيل » مادة Kruzen (بيللر ولي ، ١٥٥) •
وعن اخلاقية بيل الذنيوية راجع ، ب • هازارد P. Hazard « العقل
الأوروبي » ، ترجمة ج • ماي J. May ، ٢٨٤ - ٨٦ •

(٨) « تعليق فلسفي » ، I (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٦٨) •

(٩) انظر كتاب : م • فونت M. Wundt « الميتافيزيقا المدرسية
الألمانية في عصر التنوير » ، ١٢٢ - ٩٩ •

(١٠) Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere, II, II, 29
وهذه المقالة موضوعة في بداية المجلد الأول من سلسلة فولف
اللاتينية : Philosophia Rationalis sive Logica (والطبعة المستخدمة
للمجموعة كلها هي : طبعة فيرونا ، موروني ، ١٧٧٩) ، ٧ •

(١١) موضوع « الزواج المقدس » يسود الفصلين الأولين من كتاب :
Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere
في Philosophia Rationalis sive Logica (طبعة فيرونا ، ١ - ١٥)

(١٢) « الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا » ، I, ii, ٣ ، II. ١٦٨
(طبعة فيرونا ، ٦٠ - ٦١) ويقوم أنطولوجيا فولف ولاهوته الطبيعي من
من وجهة النظر التوماوية • جيلسون في كتابه : « الوجود وبعض
الفلاسفة » ، ١١٣ - ١٩ ، وبتفصيل أكبر في « الوجود والماهية »
١٦٣ - ٨٣ •

المقدمات والتمهيدات تشرح تصور فولف للاهوت الطبيعي ، انظر ٠٠
Discursus المشار اليه آنفا ، III (« الفلسفة العقلية أو المنطق » ،
طبعة فيرونا ، ١٥ ، ٢٨) ٠ عن مكان اللاهوت الطبيعي بين أقسام
الفلسفة ٠ وقد درس م ٠ كامبو M. Campo تصور فولف للاله في كتابه :
٠ II Cristiano Wolff e il rationalismo precritico ٥٧٣ - ٦٦٣

(١٤) « اللاهوت الطبيعي » ، I, i, II, ٢٤ (طبعة فيرونا ، I ، ١٣) ٠

(١٥) بعد أن قدم فولف تعريفه للعلة الكافية (« الفلسفة الأولى
أو الانطولوجيا » ، I, ٧, II, [طبعة فيرونا ، ٢٢]) ، يعد فولف
بأن هذا المصطلح سيزداد وضوحاً في مناقشته العامة للكينونة والوجود ،
وفي دراساته الكونية والنفسية الخاصة للأفعال العرضية ٠ بيد أنه في
مناقشته الانطولوجية للوجود على أساس الامكانية والفعلية (نفس المرجع ،
I, ii, ٣ ، II ١٧٠ - ٧٤ [طبعة فيرونا ، ٧٣ - ٧٥]) ، يعتمد
على أفكار لافلسفية مشتركة للعلاقة بين الفعل الوجودي والامكان ٠ وما زالت
معالجته الكونية والنفسية للأفعال العرضية تنتظر تأسيساً فلسفياً في البرهان
اللاهوتي على العلة الكافية لتفسير الفعلية الوجودية للكون ٠

(١٦) « اللاهوت الطبيعي » ، I ، ١ ، II ٣٤ (طبعة فيرونا ، I ،

١٦) ٠

(١٧) نفس المرجع ، I ، ١ ، II ٧٢ (طبعة فيرونا ، ٢٨) ٠

(١٨) انظر نفس المرجع ، II, i, ١ ، II ٥ ، ٦ ، ١٢ - ١٣

(طبعة فيرونا ، II ، ٢ - ٣ ، ٥ - ٦) ٠

(١٩) « اللاهوت الطبيعي » ، II, i, ١ ، II (طبعة فيرونا ،

II ، ٨) ٠ ويذهب فولف - دون تناقض - الى أن الملحد لا يستطيع أن يقبل

أن تكون فكرة الله ممكنة ، ولكنه لابد أن ينظر إليها على أنها متناقضة
(اللاهوت الطبيعي ، II ، ii ، ١ ، II ، ٤١٣ - ١٤ (طبعة فيرونا ، II ،
١٨٠) .

(٢٠) نفس المرجع ، II ، i ، ١ ، II ، ٢٧ (طبعة فيرونا ، II ، ٩) .

(٢١) نفس المرجع ، I ، iv ، ٤ ، II ، ٣٤٩ (طبعة فيرونا ، II ، ١٥٣) .
ويلاحظ فولف أن الفلاسفة قد أهملوا فكرة الإرادة الإلهية (اللاهوت
الطبيعي) ، I ، ٣ ، ٣٩٥ (طبعة فيرونا ، I ، ١٧٧) .

(٢٢) نفس المرجع ، II ، ٤٣٠ (طبعة فيرونا ، I ، ١٩٦) .

(٢٣) اللاهوت الطبيعي ، I ، ٣ ، II ، ٣٩٠ (طبعة فيرونا ، I ،
١٧٥٢) .

(٢٤) التصدير (غير المرقم) « للاهوت الطبيعي » ، II يعرض هذه
الدعوى .

(٢٥) انظر ج ، جار J. Gurr « مبدأ العلة الكافية في بعض المذاهب
الأسكلائية » ، ١٧٥ - ١٩٠٠ ، (رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة سانت
لويس ، ١٩٥٥) . وعن الملاحظات الثاقبة التي أبداهها ماريشال Maréchal
انظر أ . هاین A. Hayen في مقالة مفسر توماي للكانتية ب . جوزيف
ماريشال (١٨٧٨ - ١٩٤٥) ، المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٥٤) ،
٤٤٩ - ٦٩ .

(٢٦) راجع ن . ل . توري N. L. Torrey « فولتير والمؤلهين
الانجليز » ووصف حركة التأليه الانجليزية ج . أور J. Orr في كتابه :
« نزعة التأليه الانجليزية : جذورها وثمارها » . والفصل السادس (١٧٩ -
٢٢٠) يناقش تأثيرها في عصر التنوير الفرنسي والألماني والأمريكي . وينظر
ب . هازارد P. Hazard الى كل من فولتير ولسنج بوصفهما نموذجين على
التوالي لحركة التأليه الفرنسية والألمانية في كتاب : « الفكر الأوروبي في
القرن الثامن عشر » ترجمة ج . ماي J. May ، ٤٢ - ٣٤ .

(٢٧) النص الأول مأخوذ من التعليق العام على الطبعة الثانية (١٧١٣)
من كتب نيوتن : « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » ، والنص الثاني
من رسالته الى ريتشارد بنتلي Richard Bentley بتاريخ ١٠ ديسمبر سنة
١٦٩٢ . وهذه الفقرات يمكن الرجوع اليها بسهولة في « فلسفة نيوتن
عن الطبيعة » تحرير هـ . س . ثاير H. S. Thayer ، ٤٢ ، ٤٨ -
٤٩ . وآراء نيوتن عن الله معروضة في « ثاير » ، ٤١ - ٦٧ ، وهناك مجموعة
أخرى للمصادر هي : « بحوث اسحق نيوتن ورسائله عن الفلسفة الطبيعية
وما يتصل بها من وثائق » ، تحرير أ . ب . كوهن I. B. Cohen ، ٢٧١ -
٣٩٤) وتتضمن مواعظ بنتلي ضد الاتحاد وتحليل ب . ميللر P. Miller
لعقل نيوتن المتحفظ عن علة الجاذبية) . وقام أ . كواريه A. Koyré
في كتابه : « من العالم المغلق الى الكون اللامتناهي » ، ١٥٩ - ٢٧٦ ، بتحليل
أفكار نيوتن عن الله ومقارنتها بأراء أخرى ذاعت في القرن السابع عشر .
وعن تفسير ذائع للمؤله النيوتوني الانجليزى كولين ماكلورين Colin
McLaurin انظر : « تفسير كشوف سر اسحق نيوتن الفلسفية » ،
٣٧٧ - ٩٢ ، مع وضع خطوط تحت التضمينات المؤيدة للمذهب التاليه .
وكانت الرسائلتان اللتان جمع فيهما وليم درهام المصادر العلمية والفلكورية
للبنية الفيزيائية المؤيدة للتصور الأرثوذكسى للاله ، قد لقيتا رواجا كبيرا في
أثناء اقامة فولتير في انجلترا ، وهاتان الرسائلتان تحت عنوان : « اللاهوت
الفيزيائى : أو برهان على وجود الله وصفاته من أعمال خلقه » (١٧١٣)
والتكملة التى ظهرت سنة ١٧١٥ تحت عنوان : « اللاهوت - الفلكى :
أو ، برهان على وجود الله وصفاته من تأمل الأفلاك » . وكان درهام - شأنه
في ذلك شأن فولتير - يوافق على المذهب النيوتونى بوصفه على درجة كبيرة
من الاحتمال ، ويرى أن الاستدلال على الله من هذا المذهب أمر محتوم للعقل
غير المتحيز ، ومن ثم ، كان ينظر الى الملاحظة بوصفهم شواذ أو ذوى عقول
متحيزة . « ذلك لأن ثمة برهانا جليا على الله في حركات الأفلاك والارض ،
واذا كان الناس « لا يرون » هذه الحركات ، فهذه علامة على الغباء الشديد ،
أما اذا كانوا « لن » يروها ، ويقتنعوا بها ، فهذه علامة صريحة على تحيزهم
وانحرافهم . » (اللاهوت - الفلكى ، ٧٠) وقد ترجم كتابا درهام الى
الفرنسية في ١٧٢٦ و ١٧٢٩ . وعن الاستخدام الإلهوى لنيوتن بواسطة

دروهم وبتنلى وكلارك وغيرهم من النيوتونيين البريطانيين راجع هـ • متزجر
H. Metzger : « الجاذبية الكلية والدين الطبيعي عند بعض الشراح
الانجليز لنيوتن » •

(٢٨) جوزيف اديسون Joseph Addison « أنشودة عن الأفق
الفسيح » ، فى اسبكتاتور ، عدد ٤٦٥ ، ٢٣ أغسطس سنة ١٧١٢ (طبعة
أ • تشالمز ، V A. Chalmers ، ٢٩٥) •

(٢٩) « مبادئ فلسفة نيوتن » I , I (القسم الأول هو : ميتافيزيقا
نيوتن) ، أعيد طبعه كتنزيل لمقال فولتير فى الميتافيزيقا ، تحرير هـ • ت •
ياترسون H. T. Patterson ، ٧١ ، وخلال مرحلته الانجليزية ، كتب
فولتير فى مذكرات كمبردج : « لا يمكن اثبات الله أو انكاره بمجرد قوة
عقلنا » . (مذكرات فولتير « تحرير ت • بسترمان I , T. Besterman ، ٦٧ ،
انظر أيضا I , I ، ٧٤ • بيد أن مزيدا من الدراسة لنيوتن أقنعه بأن الجاذبية
شيء حقيقى ، ما دام المرء يبرهن على آثارها ويحسب نسبها • وعلة هذه
العلة فى حضن الاله » • « رسائل فلسفية » ، تحرير ر • ناف R. Naves ،
٨٩ • وهذه المرحلة المبكرة من النزعة النيوتونية الفرنسية أجزأها ب •
بيرونيه P. Brunet فى « مقدمة لنظريات نيوتن فى فرنسا فى القرن
الثامن عشر » • وقد درس ر • ت • مردوخ R. T. Murdoch تدخل
فولتير الحاسم سنة ١٧٣٨ ، وما ترتب عليه من صراع بينه وبين النيوتونيين
الملاحدة (دولباك وديدرو) فى رسالته غير المنشورة للدكتوراه : « قانون
نيوتن للجاذبية وعصر التنوير الفرنسى » (جامعة كولومبيا ، ١٩٥٠) •
وعن التقويم الأرسطى للصدام بين الفزياء الديكارية والفزياء النيوتونية ،
انظر ج • أ • فايشيبيل J. A. Weisheipel « الطبيعة والجاذبية » ،
٨٧ - ١٠٥ •

(٣٠) يظهر هذا الاستشهاد فى « أسئلة حول الموسوعة » • وقد طبع
هذا العمل كملاحظات تكميلية (من ٥١٤ الى ٦٢٨) على « المعجم الفلسفى »
تحرير ج • بندا J. Benda و ر • ناف R. Naves ، انظر : « الغاية ،
والعلل الغائية » • الملاحظات التكميلية ، ٥٤٢ • ولعل أشد أدلة فولتير على

وجود الله طموحا هي ما نجده في الفصل الثاني من « بحث في الميتافيزيقا »
 (باترسون ، ٦ ، ١٨) • وعن دفاعه عن بعض المعرفة الطبيعية بالاله ،
 في مضاد بسكال ، انظر « الرسائل الفلسفية » ، XXV ، تذييل (ناف ،
 ٢٧٥) وقام بتركيب مذهبه في الاله ا • و . الكسندر I. W. Alexander
 « فولتير والميتافيزيقا » مجلة الفلسفة ، ١٩ (١٩٤٤) ، ١٩ - ٤٨ ، و ر. لاور
 R. Lauer « نزعة التأليه البناءة عند فولتير » (رسالة دكتوراه غير منشورة ،
 جامعة سانت لويس ١٩٥٨) •

(٣١) مخطوط المسودة الثالثة من فقرات عن الحرية لفولتير : بحث
 في الميتافيزيقا ، مطبوعة كاملة في « دراسات عن فولتير » بقلم ا • ا • ويد
 I. O. Wade ، ١٠٥ • ويصل « ويد » الى هذه النتيجة وهي أن فولتير
 لا يهتم بمعرفة وجود الله وصفاته بقدر اهتمامه بحقيقة وجوده • (ص ١١٢)
 وكان هدف فولتير الرئيسى هو المحاضرات النبوية ، (١٧٠٤ - ١٧٠٥)
 ذات الأثر الكبير والذي ألغاه النيو توني الانجليزى البارز صمويل كلارك :
 « مقال عن وجود الله وصفاته ، والتزامات الدين الطبيعى ، وحقيقة ويقين
 الوحي المسيحى » • وفي القضية • يرى كلارك أنه : « رغم أن الجوهر
 أو ماهية الوجود الموجود بذاته هو نفسه غير قابل لأن ندركه على الإطلاق ،
 الا أن كثيرا من صفات طبيعته الجوهرية قابلة للبرهان الدقيق ، وكذلك
 وجوده » (٣٨) ويشعر في تقديم أدلة شبه رياضية على عدد من الصفات
 الفزيائية والأخلاقية (٣٨ - ٧٥ ، ١٠٠ - ١٠٩) ثم يعطى تفسيراً عقلانياً
 للوحي • وقد تحدى كل من هيوم وفولتير الطابع البرهاني لهذه الأدلة •

(٣٢) الفيلسوف الجاهل ، XX (« مؤلفات فولتير الكاملة » ، طبعة
 مولان Moland ، XXVI ، ٦٢) •

(٣٣) رسائل فلسفية ، XXV ، حاشية (ناف ، ٢٩٠) • ويعرض
 الافتراض المتعلق بوجود حد على القوة الالهية وحضورها في « الفيلسوف
 الجاهل » ، XXVI (مولان ، XVIII ، ٦٠ - ٦١) • ويفترض فولتير
 أن الوحي الالهى هو الذى يستطيع وحده استبعاد الافتراض القائل باله
 محدود ، تفرضه ضرورة أبدية •

(٣٤) « المعجم الفلسفى » ، مادة : « اله » ملاحظات تكميلية (بندا - ناف ، ٥١٨) . يؤكد فولتير على أن الله نفسه هو صانع - لا دوافعنا الأخلاقية - فحسب ، بل كذلك فكرتنا الفعالة اجتماعيا عن الله . « ألم يكن هو الذى ألهم - باختصار - الناس جميعا المتحدين فى مجتمع فكرة موجود أسمى ، وذلك حتى تكون عبادتنا لهذا الموجود هى أقوى روابط المجتمع ؟ » . « أسئلة زاباتا ، الترجمة الانجليزية بقلم ن . ل . تورى N. L. Torrey . « فولتير وعصر التنوير : مختارات من فولتير » ، ٩١ .

(٣٥) « المعجم الفلسفى » مادة « مؤله » (بندا - ناف - ٣٩٩) . ويدلل روسو على أن الله قوى مثلما هو خير ، وبالتالي فان قوته لا محدودة . كخيره . وكان كل من فولتير وروسو يعترف بعناية الالهية الطبيعية ومنحائية ، وانكار هذه العناية لا يميز مذهب التأليه ككل . وقد كان المؤلهة يعترضون متضامنين على عناية الالهية خاصة فائقة على الطبيعة ، وعلى وحى لا يمكن أن يحال الى العقل .

(٣٦) يذكر أ . ك . موسنر E. C. Mossner رد فعل هيوم على هذه الحادثة فى كتابه : « حياة ديفيد هيوم » ، ٤٨٣ - ٨٦ .

(٣٧) « نسق الطبيعة ، أو قوانين العالم الفزيائى والأخلاقى » ، ترجمة هـ د . روبنسون H. D. Robinson (ترقيم متصل) ، انظر II ، ٣ (٣٢٥ ، ٢٧) . ويصف أ . أ . ويد I. O. Wade التيار التحتى للمادية المألوفة فى فرنسا فى كتابه : « التنظيم السرى ، ونشر الأفكار الفلسفية فى فرنسا من ١٧٠٠ الى ١٧٧٥ » . وعن حالة القسيس جان مليه Jean Meslier الذى ترك وصية الحادية انتشرت انتشارا واسعا انظر أ . ر . مورهاوس A. R. Morehouse ، « فولتير وجان مليه » .

(٣٨) نسق الطبيعة ، II ، ٣ (٢٢٧) ، وتعالج أدلة كلارك على حدة . II ، ٢ (٢٠٢ - ٢٢٥) . وعن الحاد دولباك اقرا : و . هـ . ويكور W. H. Wickwar : « البارون دولباك » ، ٦٢ - ٩١ ، و ف . و . توبلازيو V. W. Topazio « فلسفة دولباك الأخلاقية » ، ١١٧ - ١٣٢ .

(٣٩) « نسق الطبيعة » ، I ، 2 ، (١٩ ، معدل) • ويقوم دراسات دولباك العلمية بـ P. Naville ، « بول تيرى دولباك والفلسفة العلمية فى القرن الثامن عشر » وخاصة ١٨١-٢٠٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ •

(٤٠) « نسق الطبيعة » I ، ٦ ، و II ، ٢ (٤٣-٤٤ ، ٢١٣-٢١٥) تعرض نظريات جوليان أوفريه دى لامترى عن المادة المتحركة الحساسة ، وعن النزعة الحسية ، وعن الاتحاد ، فى كتاب : « الانسان آلة » ترجمة ج. بوسى G. Bussey مع مقتطفات من « التاريخ الطبيعى للروح » •

(٤١) يتابع أ. فارتانيان A. Vartanian هذا الانتقال ، من المؤله الى الملحد • اتجاه ديدرو الفلسفى ، فى «دراسات ديدرو I» تحرير أ. فيلوز O. E. Fellows ون. ل. تورى N. L. Torrey ، ٤٦ - ٦٣ • ويدلل فارتانيان باستفاضة فى كتابه « ديدرو وديكارى » على أن النزعة الطبيعية فى عصر التنوير هى منهجية علمية ، وليست اعلانا ميتافيزيقيا عن الواقع • « اذا فهمت النزعة العلمية فهما صحيحا ، رأينا أنها لم تكن معنية بانكار وجود الاله ، وفعل عناية الهية لا سبيل الى التعبير عنها ، وما شاكل ذلك من التصورات الخاصة بالميتافيزيقا والأخلاق واللاهوت • ولكنها كانت تسعى أساسا الى الحيلولة دون استخدام ، أو بمعنى أدق - اساءة استخدام مثل تلك الأفكار فى بحث الطبيعة • وحين فعلت ذلك ، كفلت للبحث العلمى أقصى درجة ممكنة من الاستقلال فى تفسير الظواهر الفيزيائية » (٣١٤) • وثمة بين مؤله عصر التنوير ، استمرار لسياسة التجريبيين فى استبعادهم الاله من العمل العلمى والفلسفة الطبيعية بصورة منهجية ، غير أن دولباك ، وأحيانا ديدرو ، يتجاوز هذا الموقف الى انكار ميتافيزيقى لحقيقة الله • وعن رأى ديدرو الاتحادى ، انظر م. وارتوفسكى M. Wartofsky : « ديدرو وتطور مذهب الواحدية المادية » فى « دراسات ديدرو » ، تحرير أ. فيلوز O. E. Fellows ون. ل. تورى N. L. Torrey ، ٢٧٩ - ٣٢٩ • ومعالجة ديدرو للاله ، والعناية الالهية والحرية « فى الموسوعة » يناقشها ج. أ. باركر J. E. Barker « تناول ديدرو للدين المسيحى فى الموسوعة » ، ٥٨ - ٧٠ •

(٤٢) ترجمة انجليزية بقلم ل. ج. كروكر L. G. Crocker
« فيلسوف الممارك : سيرة دينيس ديدرو » ، ٣٢٠ ، وكذلك ٦٣ - ٦٧ ،
٩٥ - ٩٩ ، ٣١٧ - ٣٤٧ ، عن موقف ديدرو المعقد من الله .

(٤٣) « المعجم الفلسفي » مادة « الله » الملاحظات التكميلية (بند أ -
ناف ، ٥١٥) ، وانظر نفس المرجع ضد دولباك ، ٥١٣ - ١٨ ، ٤٢-٥٣٩
(الله ، « غاية ، علل غائية ») . وهذا الرد يفترض على كل حال أن الله
سيطر على المادة . ويتمثل رد الفعل الكاثوليكي المعاصر ضد دولباك في
ن. - س. بروجييه N. — S. Bergier « فحص المادية » (صدر لأول
مرة سنة ١٧٧١) ، انظر ر. ر. بالمر R. R. Palmer « الكاثوليك
والمفكرون في فرنسا القرن الثامن عشر » ، ٢١٤ - ٢١٨ .

(٤٤) « مراسلات عامة » ، تحرير ت. دونور T. Dufour وب. بلان
II. P. Plan ، ٣٢٤ ، II ، ٣٠ ، رسالة الى فولتير ، ١٨ أغسطس ١٧٥٦ .

(٤٥) انظر الدراسة التي كتبها ر. ديراثي R. Derathé « عقلانية
جان جاك روسو » ، ٣٦-٣٧ ، ٦٢-٧٣ ، انظر أيضا التفسير الكانتي الأشد
صرامة الذي كتبه : أ. كاسيرر : « روسو وكانت وجيته » ، ترجمة ج. جاتمان
J. Guttman و ب. كريستلر P. Kristeller ، وج. راندال الصغير
J. Randall Jr. ، ٤٣-٥٥ وكتاب كاسيرر : « مسألة جان - جاك روسو »
ترجمة ب. جاي P. Gay ، ١٠٩ - ١٢ .

(٤٦) « اميل أو التربية » ترجمة ب. فوكسلي B. Foxley ، انظر
السطر الأكبر من الكتاب الرابع من صفحة ٢١٦ الى ٢٧٩ ، المتضمنة
للخلفية التربوية والجمالية . وهناك نص نقدي ، وتعليق تاريخي في
« الاعتراف بالإيمان من قس سافويار » ، لجان جاك روسو ، تحرير ب. م.
ماسون P. — M. Masson ، وهناك تعليقات أخرى كتبها ك. أ. هيندل
C. A. Hendel : « جان - جاك روسو أخلاقيا » ، II ، ١٢٤-١٦٢ ،
أ. ه. وايت E. H. Wright « معنى روسو » ، ١١٣ - ١٦٤ ، ف. ك. جرين
F. C. Green : « جان جاك روسو » ، ٢٤٢ - ٢٥٩ .

(٤٧) « اميل أو التربية » ، IV (فوكسلى ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣) .
وعن العناية الالهية ، انظر ب . برجلين P. Burgelin : « فلسفة الوجود
عند جان - جاك روسو » ٤٠٢ - ٢٨ .

(٤٨) النصيحة التى يسديها روسو لاميل هى « أن يحمل فى قلبه
الفضيلة ، لا حبا للنظام الذى نجعله جميعا تابعا لحب الذات فحسب ،
ولكن حبا لخالق وجوده ، وهو حب يمتزج بذلك الحب للذات » « اميل ،
أو التربية » ، IV (فوكسلى ، ٢٧٩) . ولما كان حب الذات هو أساس
كل فضيلة ، فان روسو يواجه مشكلة «الحب» و «العشق» وفى رأى أهم
ناقد كاثوليكي معاصر له هو ن . س . برجيه N. — S. Bergier .
ان روسو يحل المسألة الأخلاقية والدينية على أسس عقلانية ألوهية ،
ولكنها مضادة لما يعلو على الطبيعة antisupernatural . والمبدأ الأساسى
فى فلسفة روسو هو « أن الاله يستطيع أن يكشف لنا فحسب ، وعلينا
نحن أن نعتقد فحسب ، فيما يمكن البرهنة على صدقه (بالعقل الطبيعى
والشعور الباطنى) . ولما كانت العقيدة الكاثوليكية فى سقوط الانسان
والخطيئة الأولى تصدم عقلك ، فقد رفضتها لتستبدل بها هذه العقيدة
الأساسية : وهى أن الانسان كائن خير بطبيعته ، محب للعدالة والنظام ،
وأنه لا وجود لانحراف أصيل فى القلب الانسانى . وعلى هذه القاعدة
شيدت خطتك الجديدة فى التربية . « منهب الألوهية مفند لنفسك »
(صدر لأول مرة سنة ١٧٦٥) ، I ، ٨٧ . وهكذا تحدى كتاب برجيه
الشعبي روسو أساسا من أجل عقلانيته اللاهوتية ، ولاحالاته مضمون
الإيمان الى البيئة الطبيعية للعقل الأخلاقى والعاطفة ، انظر ديراثيه
Derathé ، المرجع المذكور آنفا ، ١٤٢ - ٤٣ ، ١٥٠ - ٦٢ .

(٤٩) إيمانويل كانت « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة » ، ٤٤ ،
ترجمة ب . ج . لوكاس P. G. Lucas ، ٩٥ .

ملاحظات على الفصل السادس

فلسفة « كانت » عن الله

(١) نجد عرضاً غزيراً بالمعلومات عند ف. E. England
« تصور «كانت» للاله » ، وعند ج. Kopper مجلة دراسات كانتية
"Kants Gotteslehre" Kanstudien عدد ٤٧ (٥٦ - ١٩٥٥) ، ٣١ -
٦١ . وهذا الأخير يبين اصرار «كانت» على اقتناع غير نظري بحقيقة الاله
العالية على الحس ، بوصفه حدا يقف عنده البحث الانساني عن خير
يتجاوز نظم الطبيعة بأسره .

(٢) أبرز هذا الارتباط إبرازاً قويا م. Stefanescu
مقال عن الصلة بين ثنائية وتأليهية «كانت» .

(٣) التاريخ الطبيعي الكوني ونظرية الافلاك ، أو مقال عن تركيب
الكون بأسره وأصله الآلى ، وفق مبادئ نيوتن . مقدمة الترجمة الانجليزية
بقلم و. هاستي W. Hastie فى « علم نشأة العالم عند (كانت) » ، ٢٠

(٤) نفس المرجع . (هاستي ، ٢٦) .

(٥) « عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » ، vi, II
حاشية ، الترجمة الانجليزية فى كتاب انجلاند : « تصور (كانت) للاله »
٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٦) « ان فكرة خرتيت البحر تصور تجريبي ، أعنى فكرة شئ موجود .
وكذلك ، لا يبحث المرء لاثبات صحة هذه القضية عن وجود مثل
هذا الشئ - لا يبحث فى تصور الموضوع ، ما دام لا يجد الا محمولات
الامكان فحسب ، وانما يبحث فى أصول المعرفة التى لدى عنه .
فيقول المرء : لقد رأيته ، أو سلمت به من أولئك الذين رأوه » .

De einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des
Daseins Gottes, I, i, 1 الكاملة « كانت » الروسية لمؤلفات
II ، ٧٢ - ٧٣ ، والاشارات الألمانية كلها لهذه الطبعة .

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die (V)
Weltweisheit eingeführen

ملاحظة عامة (المؤلفات الكاملة ، II ، ٢٠٢)

(A) (المؤلفات الكاملة II ١٥٥ - ١٦٣)

Der einzig mögliche Beweisgrund, III

(٩) « عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » ، II ، vii
حاشية (انجلاند ٢٢٥) . انظر أيضا المرجع المذكور في الملاحظة السابقة ،
I ، ii (المؤلفات الكاملة ، II ، ٧٧ - ٨١) ففيه أوسع معالجة لهذا
الدليل .

(١٠) (بحث في تمييز مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق) ، I ،
٤ ، الترجمة الانجليزية بقلم ل . و . بيك L. W. Beck « نقد العقل العملي
وكتابات أخرى في الفلسفة الأخلاقية » ، ٢٦٨ . في كتاب « أحلام متنبىء
تصورها أحلام الميتافيزيقا » ، II ، ii (الترجمة الانجليزية بقلم ف . و . جورفتر
E. F. Goerwitz تحرير ف . سيوول F. Sewall ١١٣ - ١١٤) ،
ويتحدث « كانت » عن تثبيت إجنعة فراشة الميتافيزيقا ، وذلك حتى يتمكن
الناس من السير على أرض التجربة الصلبة ، وأرض الحس المشترك ،
والإيمان الأخلاقي . وللحكمة القائلة بأنه ينبغي للمرء أن ينكر المعرفة
الزائفة عن الاله - لكي يفسح مجالا للإيمان العقلي الصادق في نفسه -
تاريخ طويل في نمو « كانت » العقلي ، يرجع الى نزعتة الشكية المبكرة في
الميتافيزيقا المتعالية واللاهوت الطبيعي .

(١١) يتم تطبيق تحليل المادة - صورة للمعرفة على الإدراك الحسي .
(بما ذلك صورتى الزمان والمكان) في المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها
« كانت » سنة ١٧٧٠ : « عن شكل ومبادئ العالم الحسي والعقول » ، II ،
٤ ، الترجمة الانجليزية بقلم ج . هانديسايد J. Handyside « المحاضرة

الافتتاحية والكتابات المبكرة عن المكان ، ، ٤٤ - ٤٥ . وهذا تناول يمتد الى المقولات أو أشكال الذهن في « نقد العقل الخالص » ، ٨٤ ، ١٣٠ ؛ ب ١١٧ - ١٦٩ ، الترجمة الانجليزية بقلم ن. ك. سميث N. K. Smith ١٢٠ - ١٧٥ . و « كانت » يسمح بالتحديدات التجريبية في قضايا الفيزياء الجزئية وغيرها من العلوم الطبيعية ، ولكن لا يمكن تيسيرها الا نسبيا ومن وجهة نظر نقدية عن طريق الاستخدام المنظم لمثلات التجربة ، ومن ثم فانها لا تؤلف معرفة دقيقة . فالتعميمات التجريبية ليست مكونة للنسق الكامل للمعرفة الفيزيائية .

(١٢) انظر الملخص الذي قدمه « كانت » نفسه في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبله » ، ٢٠ - ٢٢ ، الترجمة الانجليزية بقلم ب. ج. لوكاس . P. G. Lucas ، ٥٨ - ٦٤ .

(١٣) والآن فان كل عياناتنا حسية ، وهذه المعرفة متى كان موضوعها معطى ، فانها تكون تجريبية . بيد أن المعرفة التجريبية هي التجربة ، وبالتالي ، لا يمكن أن توجد معرفة قبلية a priori ، اللهم الا عن موضوعات التجربة الممكنة . وعيانتنا الحس والتجريبى هو وحده الذى يمكن أن يعطيها (أى تصورات الذهن) الجسد والمعنى . « نقد العقل الخالص » ، ب ، ١٤٩ ، ب ١٦٥-١٦٦ (سميث ، ١٦٣ ، ١٧٣-١٧٤) . « وبالחס . أنا لا أفهم شيئا أكثر مما يمكن أن يكون موضوعا للتجربة . . . والتجربة هي المعرفة بموضوعات الحس من حيث هي كذلك ، اعنى من خلال التمثلات التجريبية التى يعيها المرء (من خلال الادراكات الحسية المترابطة) . Welches sind die wirklichen Fortshritte, die die Metaphysik Leibnigs und Wolf's Zeiten in Deutschland hat ?

(الأعمال الكاملة ، XX ، ٢٧٤ ، ٣١٦) . وهذه المقالة التى نال بها « كانت » جائزة (كتبت حوالى سنة ١٧٩٣ ، ونشرت بعد وفاته سنة ١٨٠٤) . ملخص قيم لنظرية كانت فى المعرفة فى تضميناتها الميتافيزيقية وفى تصوره لطبيعة الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى ، ومدرسة لينتس - فولف .

(١٤) أكثر الملخصات تركيزا يوجد فى المرجع السابق (المؤلفات الكاملة . XX ، ٣١٦ - ٣١٧) أما أن الوصف الكائناتى للميتافيزيقا لا يتلام مع

تصورات أرسطو للعلم فيوضحه ن . روتنشترايخ N. Rotenstreich
 « تصور (كانت) للميتافيزيقا » ، المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٥٤) ،
 ٣٩٢ - ٤٠٨ .

(١٥) « نقد العقل الخالص » ، ١ ٦٤٢ - ٦٤٨ : ب ٦٧٠ - ٦٧٦
 (سميث ، ٥٣٢ - ٥٣٦) .

(١٦) « نقد العقل العملي » ، I, H, ٢ : قسم VII (ترجمة لـ و . بيك
 L. W. Beck ، ٢٤٣) .

(١٧) « نقد العقل الخالص » ، ١ ٥٨٤ - ٥٩٠ : ب ٦١٢ - ٦١٨
 (سميث ، ٤٩٥ - ٤٩٩) ويستمر التحليل في مناقشة الحجة الكونية ،
 (نفس المرجع) ، ١ ٦٠٨ - ٦٠٤ : ب ٦٣٢ - ٦٣٦ (سميث ، ٥٠٨ - ٥١٠) .
 ويعطى هـ . و . كاسيرر H. W. Cassirer تفسيراً واضحاً لنقد «كانت»
 لللاهوت الطبيعي واستخدامه البناء النظري لفكرة الآله ، في كتابه : « نقد
 «كانت» الأول » Kant's First Critique ، ٣١٢ - ٣٥٧ .

(١٨) (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٣٣٠)

Welches sind die wirklichen Fortschritte

(١٩) « نقد العقل الخالص » ، ١ ١٥٨ : ب ١٩٧ (سميث ، ١٩٤) .
 الحاجة الى ملامة التدليل النظري مع المبدأ الرابعي التجريبي أمر يؤكد
 نقد «كانت» للبرهان الانطولوجي ، نفس المرجع ، ١ ٥٩٧ : ب ٦٢٥ ،
 ملاحظة أ (سميث ، ٥٠٣) ، بيد أنها تكمن وراء تناوله كله . وقد بذلت
 محاولات شائعة على يد أ . هرلين O. Herrlin : « البرهان الانطولوجي
 في التفسير التوماوي والكانتي » لتحديد ما اذا كانت هناك حجة انطولوجية
 مستترة عند توما الاكويني . ولسوء الحظ ، ساقه التوماويون المحدثون
 الذين يعول عليهم الى الاعتقاد بأن الوجود بالنسبة للقديس توما عبارة عن
 محمول ، وهو في الله محمول جوهرى (المرجع المذكور ، ٢١ ، ٣٧) . وعلى
 هذا النحو أثبتت صعوبات أخرى كان من الممكن تمحيصها .

(٢٠) يبحث أ . ك . ايونج A. C. Ewing من وجهة نظر مثالية معدلة

فى مقاله : « هجوم » كانت على الميتافيزيقا « فى المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٤٥) ، ٣٧١-٣٩١ ، يبحث عما اذا كانت للتجربة تضمينات تذهب الى أبعد من العنصر التجريبي فى التجربة ، وبالتالي عما اذا كانت الموضوعات قابلة للتحليل فى الحدود الظاهرية فحسب . وقد حالت النزعة الفزيائية السائدة وراء فكرة كانت عن ميتافيزيقا صحيحة بينه وبين الاعتراف بدراسة ميتافيزيقية متميزة لموضوعات التجربة وتضميناتها . وهذا الموقف واضح فى ملاحظته التى يضعها بين أقواس بأن الميتافيزيقا : « لا تحتوى الا على المبادئ القبلية الحاصلة للفزياء فى معناها الكلى » . نقد العقل العملى ، I ، II ، ٢ ، قسم ٧ (بيك ، ٢٤٠) . ولاتعدو ميتافيزيقاه المتعالية أن صب كشوف الفزياء فى قوالب وتعميمات - وفى حدود معرفية ، بدلا من المحافظة على رأيها الخاص فى المعطيات التجريبية ، بما هى كذلك .

(٢١) تتضح الدلالة الظاهرية والعلاقية الحاصلة للوجود الضرورى القابل للمعرفة فى النص التالى : « ليس وجود «الأشياء» ، (الجواهر) اذن هو ما نستطيع أن نعرف أنه ضرورى ، بل وجود «حالتها» فحسب ، وضرورة وجود حالتها لا نستطيع أن نعرفه الا من «حالات أخرى» تعطى فى الادراك الحسى ، وفق القوانين التجريبية للعلية » نقد العقل الخالص ، ١ : ٢٢٧ ب : ٢٧٩-٢٨٠ (سميث ، ٢٤٨) . وهذا تصور قبلى فزيائى للوجود الضرورى ، بحيث ان مصطلح التناول نفسه ، يكون الموضوع الوحيد القابل للمعرفة بالضرورة معلولا متناها ظاهريا داخل النظام الطبيعى . وحتى نظرية «كانت» هنا لا تسمح الا بتوقع نسبي قبلى للادراكات الحسية العقلية التى تظهر الموجودات الفعلية . وليس الوجود الفعلى للمظاهر الحسية موضوعا لمعرفة دقيقة ، وانما للاستخدام المنظم لثمائلات التجربة فحسب . والفجوة القائمة بين الشروط الممكنة للتجربة والممارسة الفعلية لفعل الوجود لا تغلق أبدا بوسائل المعرفة النظرية ، ما دام هذا الفعل يند عن تناول الفزياء وبالتالي عن الفلسفة النقدية أيضا . انظر : « نقد العقل الخالص » ، ١ : ١٧٨ - ١٧٩ ب : ٢٢١ - ٢٢٢ ، ١ : ٢٢٥ - ٢٢٦ ب : ٢٧٢ - ٢٧٤ (سميث ، ٢١٠ ، ٢٤٣) .

(٢٢) انظر « نقد العقل الخالص » ، أ ٥٥٩ - ٥٦٥ : ب ٥٨٧ - ٥٩٣ .
(سميت ، ٤٧٩ - ٤٨٣) ، (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٢٧٧ ، ٢٣٥)
Welches sind die wirklichen Fortshritte

(٢٣) « نقد العقل الخالص » ، أ ٦٨٦ - ٦٨٧ : ب ٧١٤ - ٧١٥
(سميت ، ٥٦٠) انظر ر. ماكراي R. McRae ، « تصور «كانت» لوحدة
العلوم » . مجلة الفلسفة والبحث الظاهرياتي ، ١٨ (١٩٥٧ - ٥٩) ،
١ - ١٧ .

(٢٤) « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية » ، ٤٧ (لوكاس ، ١٢٤ ،
وأيضاً ١٢٢ - ١٢٨) . ويبين ج. مارتن G. Martin في كتابه :
« ميتافيزيقا «كانت» ونظرية العلم » ترجمة ب. لوكاس ، ١٥٨ - ١٧٠ ،
الاستخدام التمثيلي لفكرة الاله ، ولكن دون تأكيد على المعنى الجديد للمماثلة ،
معزولة عن العلاقات العلية . ويثبت أ. ك. شبخت E. K. Specht
في كتابه : Der Analogie begriff bei Kant und Hegel
يثبت أن «كانت» يستبقى نوعاً من المماثلة لتمييزه الالهي بين المظاهر
الزمنية والأبدى التي تحاول النزعة المثالية التغلب عليه ، وهي عندما تفعل
ذلك تعمل على تفكيك حتى المماثلة الانعالية .

(٢٥) « نقد العقل الخالص » ، ب ٣٠ (سميت ، ٢٩) .

(٢٦) نفس المرجع ، أ ٨٢٢ : ب ٨٥٠ (سميت ، ٦٤٦) وعن تأثير
هامان Hamman وجاكوبي Jacobi على نظرية «كانت» في الايمان ،
راجع ب. مرلان P. Merlan « هامان ومحاورات هيوم » ، مجلة الميتافيزيقا
والاخلاق ، ٥٩ (١٩٥٤) ، ٢٨٥-٢٨٩ ، ول. ليفي - برون L. Lévy-Bruhl
« فلسفة جاكوبي » ١٧٤ - ٢٠٤ .

(٢٧) ما التوجه في التفكير ؟ (ترجمة بيك ، في نقد العقل العملي
وكتابات أخرى في الفلسفة الأخلاقية ، ٢٩٩ ، ن) . وعندما دُلل تابع
هامان ، توماس فيتسنمان Thomas Wizenmann على أننا يمكن أن نخدع
بحاجتنا الى الاله مثلما نخدع بحاجتنا الى الحب أو الطعام - رد « كانت »

بالتفرقة بين مجرد الحاجة العابرة الذاتية البرجماتية، وبين الحاجة الموضوعية (أعني الكلية والضرورية) العملية المحددة، والمعبرة عن دينامية العقل العملي بأسرها . (نقد العقل العملي ، I ، II ، ٢ ، قسم ٣ [بيك ، ٢٤٥ ، n ٠]) ومن هذا الموقف الأخير ، كان « كانت » معجبا بروسو بوصفه مكتشفا للنظام في العالم الأخلاقي ، فهو صينو نيوتن في تبرير الإله . بيد أن « كانت » كان مع ذلك - على وعي أيضا بالاسراف في العاطفية الذي يمكن استخلاصه من روسو .

(٢٨) « نقد العقل الخالص » ، ٦٣٢ - ٣٤ ، ب ٦٦ - ٦٢ ، ٨١٤١ - ١٦ : ب ٨٤٢ - ٤٤ (سميث ، ٥٢٦ ، ٥٤١ ، ٤٢) .

(٢٩) « نقد العقل العملي » ، I ، II ، ٢ ، قسم ٤ - ٥ (بيك ، ٢٢٦ - ٢٨) . وبحسبنا عن نصوص أخرى راجع ر . ويتمور R. Whittemore « ميتافيزيقا التكوينات السبعة للحجة الأخلاقية » دراسات تولين Tulane في الفلسفة ، ٣ (١٩٥٤) ١٣٣ - ٦١ . ويرى ويتمور أن هذا الاستدلال يثبت الوجود الواقعي للإله ، ولكنه يضيف أن هذا يعطى للإله أساسا أنطولوجيا ، ويجعل من الحجة الأخلاقية حجة غائية وكونية مقنعة . ومهما يكن من أمر ، فقد قرر كانت صراحة أن التصديق لا يعطى إلا للمظهر الأخلاقي من حقيقة الإله ، وأن النظر إلى الإله بوصفه علة واقعية ، وحاكما عادلا ، له أصل ودلالة أخلاقيان فحسب ، واستخدم هذا النظر استخداما مذهبيًا لا يمكن أن يكون منظما الإخراج المجال الأخلاقي ، وبذلك لا يمكن استخدامه استخداما مقنعا بوصفه حجة نظرية أو مبدأ مكونا للمذهب في الميتافيزيقا المتعالية . وأراد « كانت » أن يثبت حقيقة المظهر الأخلاقي للإله دون أن يستتبع ذلك أية تضمينات لميتافيزيقا متعالية ، ومن ثم دون العودة خفية إلى تقرير الأدلة النظرية على وجود الله .

(٣٠) « نقد العقل العملي » ، I ، II ، ٢ ، قسم I ، v (بيك ، ٢١٨ ، ٢٢٧ - ٢٨) .

(٣١) (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٣٠٥ - ٣٠٦) Welches

تعبيراً ممثلاً للاسببوتوزية الألمانية الجديدة لكتابه : « الله : بعض المحادثات » ،
الترجمة الانجليزية بقلم ف . ه . بوركهاردت F. H. Burkhardt .

(٣٦) « هذه التصورات (للصفات الالهية والعلاقة بالعالم) متضمنة
كلها بصورة تحليلية في فكرة الكائن الاسمى التى نصوغها نحن أنفسنا .
بيد أن مهمة الفلسفة المتعالية تظل دائما قائمة : هل يوجد اله ؟ » عمل
منشور بعد الوفاة ، Entry iv, I, ii, I ، (المؤلفات الكاملة ، XXI ،
١٧) .

(٣٧) نفس المرجع ، I, vii, ٤ ، (المؤلفات الكاملة ، XXI ، ٩٩) .

(٣٨) نفس المرجع ، XXII ، ٧ ، ٤ ، (المؤلفات الكاملة ، VII ، ٥٧ -

٥٨) .

وأكثر وثوقا من التعليقات الأقدم على العمل المنشور بعد الوفاة
Opus Postumum بأشرف ك . ك . ج . وب C. C. J. Webb
ون . ك . ك . سميت N. K. Smith المقال الذى ظهر حديثا بقلم ج . شرادر
G. Schrader « تفنيد كانت الجريء ، للحجة الأخلاقية ، فى العمل
المنشور بعد وفاته » ، مجلة الفلسفة ، ٢٦ (١٩٥١) ، ٢٢٨ - ٤١ . راجع
أيضا ، ج . ماريشال J. Maréchal فى « نقطة البداية فى الميتافيزيقا » ،
المجلد الرابع : « المذهب المثالى عند ، كانت ، وخلفائه » ، ٢٩٣ - ٣٠١ .
ويناقش ماريشال فى بقية هذا المجلد علاقة فشته وغيره من المثاليين
بـ « كانت » . وتحتوى كتابات « كانت » الأخيرة - شأنه فى ذلك شأن
بسكال فى « الحواطر » وباركلي فى « تعليقات فلسفية » على كثير من
الارتياحات التجريبية لمواقف أخرى ، وعلى ردود دياكتيكية بمصطلح تلك
المواقف ، وهذا يجعل « العمل المنشور بعد الوفاة » صعبا على التفسير .
والمبدأ الهادى المتبع هنا هو أن « كانت » يحاول الدفاع عن علو الوجود
الحقيقى الخاص للاله ، فى مواجهة أى تطابق شمولى pantheistic لهويته
سواء مع جوهر الطبيعة أو مع فكرتنا الأخلاقية عنه . وهو يحاول أيضا
أن يستبقى اعتماد فكرتنا الأخلاقية عن الاله على تجربتنا الأخلاقية للأمر

الأخلاقي المطلق ، وذلك للحيلولة دون أية أخلاق لاهوتية ، أو استخدام كونه لفكرة الاله فى الميتافيزيقا النظرية • وهو لا يستطيع أن ينجح تمام النجاح فى هذه المهام دون أن يبدو وكأنه يضعف اخضاع التصديق الأخلاقى لوجود الاله الأخلاقى الفعلى الخاص ، وبالتالي تحوم دائما امكانية قيام مثالية مصطبغة بشمول الالهية فوق جهود كانت الأخيرة • وهو يشعر بما ينطوى عليه التغلب على التقسيم الثنائى بين حقيقة وجود الاله وأفكارنا النظرية والعملية عنه - من جاذبية مذهبية ، حين يكون هذا التغلب من خلال مذهب اطلاقى ، ولكنه يبذل أيضا أقصى جهده لمقاومة هذا الاغراء •

ملاحظات عن الفصل السابع

الله والمطلق الهيجل

(١) يقدم ر . كرونر R. Kromer نظرة شاملة عن هذه الفترة في مقاله : « عام ١٨٠٠ في تطور المثالية الألمانية » في مجلة الميتافيزيقا ، (١٩٤٨) ، ١ - ٣١ .

(٢) يعرض ف . دلتاي W. Dilthey تأويلا دينيا في كتابه : Die Jugend geschichte Hegels المجلد الرابع من « مؤلفاته الكاملة » . كما يعرض ج . لوكاتش G. Lukàcs تفسيراً ماركسياً في كتابه : Der junge Hegel . ويدلي ف . كاوفمان W. Kaufmann ببعض الملاحظات التاريخية الحذرة عن بعض الآراء المتحيزة في مقاله : « مرحلة هيجل المبكرة المضادة للاهوت » في المجلة الفلسفية ، ٦٣ (١٩٥٤) ، ٣ - ١٨ .

(٣) « وضعية الدين المسيحي » ، II ، ٢ ، في « الكتابات اللاهوتية المبكرة » ترجمة ت . م نوks T. M. Knox و ر . كرونر R. Kroner ١٦٢ - ٦٣ . وهذه الترجمة تتضمن الشذرات الرئيسية من Hegels theologische Jungendschriften تحرير ، ه . نول N. Nohl .

(٤) « روح المسيحية » ، V ، في « الكتابات اللاهوتية المبكرة » (نوks - كرونر ، ٣٠١) . وعن دراسة غزيرة بالمعلومات لفكر هيجل الاجتماعي المبكر ، راجع القسم الأول ، الفصل الأول من كتاب ه . ماركوزه H. Marcuse : « العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ، انظر أيضا النماذج السباسبية في « فلسفة هيجل » ، تحرير ك . ج . فردريش C. J. Friedrich ، ٥٢٣ - ٤٥ .

(٥) النصوص المتعلقة بالموضوع والمأخوذة من كتاب نول : « كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة » ، يفحصها ب . آسفلد P. Asveld (« الفكر

الدينى لهيجل الشاب ، ١٢٣ - ٨٣ ، والام م . ك . هويلر M. C. Wheeler فى مقالها « تصور المسيحية عند هيجل » ، مجلة النزعة الاسكلائية الجديدة ، ٣١ (١٩٥٧) ، ٣٣٨ - ٦٣ . ويدرس ف . شونفلدر W. Schönfelder فى كتابه : « الفلسفة والمسيح عيسى » التفسيرات المثالية للمسيح ، وكذلك النقد الذى وجهه غويرباخ وكيركجورڊ لهذه التفسيرات ، كما قام بهذه الدراسة أيضا س . فابرو C. Fabro فى :
La sintesi idialistica dell' Uomo-Dio, "in Cristo vivente nel mondo" تحرير ب . بارنته P. Parente - ٣٤١ - ٤٠٢ .

(٦) أكمل هيجل هذا النقد فى مراسلته مع شلنج ، انظر الرسائل ٧ ، ٨ ، ١٤ فى *Briefe von und an Hegel* تحرير ج . هوفمايستر J. Hoffmeister ١٣ - ١٨ ، ٢٩ - ٣٢ (الرسائل من يناير الى اغسطس ، ١٧٩٥) .

(٧) *Glauben und Wissen* (الايمان والمعرفة) ، مقدمة وقسم ا - (الفلسفة الكانتية) فى *Erste Druckschriften* ، تحرير ج . لاسون G. Lasson ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ . ويواصل هيجل نقده لكانت ولزملائه المثاليين فى *Differenz des Fichten und Schellingschen Systems* « الاختلاف بين فشته وشلنج » الذى يضمه مجلد لاسون . انظر ج . ماير J. Maier عن نقد هيجل لكانت ، ك . ميكالسون C. Michalson « الحد الفاصل بين الايمان والعقل » : دراسة لكتاب هيجل « الايمان والعقل » دراسات جامعة درو ، ٣ (١٩٥١) ، ٣ - ١٢ ، ج . هيبوليت J. Hyppolite « النقد الهيجلى للتأمل الكانتى » فى مجلة «دراسات كانتية» ، ٤٥ (١٩٥٣) - ٥٤ ، ٨٣ - ٩٥ .

(٨) عن صراع فشته مع السلطات فى جامعة بينا عن تهمة الاتحاد ، *Die Schriften zu J. G. Fichtés* انظر الوثائق التى جمعها ه . لينداو H. Lindau Athesmus-Streit . وعن المثاليين الرئيسيين بخلاف هيجل ، انظر ر . و . ستاين R. W. Stine « نظرية الاله فى فلسفة فشته » ،

هـ • فورمانز H. Fuhrmans : Shellings Philosophie der Weltalter :
Die Vollendung des deutschen Idealismus in der W. Schulz :
وف • شولتز Spätphilosophie Schellings.

(٩) يرد هيجل على الدعوى القائلة بأن بعض الحقائق تتجاوز العقل.
ولكن دون أن تناقضه - يرد على ذلك « بأن المرء يستطيع أن يقول إن مثل.
هذه المذاهب لا تناقض العقل ، ولكن مما يناقض العقل أن نؤمن بها » أن.
يكون العقل فوق نفسه . Volkoreligion und Christentum • فى .
كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة ٤ ، (نول ، ٥٤ ، ملحوظة ١) •

(١٠) انظر مقدمة «ظاهرية العقل» ، ترجمة ج.ب.بيلي J. B. Bailie .
٨٠ ، ٢٨٨ ، وتوضيح ج • هيبوليت فى « نشأة وتركيب .
فينومينولوجية (ظاهرية) الروح عند هيجل » ، ٥٥٦ - ٦٠ وبين ر •
كرونر R. Korner فى كتابه : « من كانت الى هيجل » Von Kant
bis Hegel مركزية الروح Geist بالنسبة لفلسفة هيجل برمتها « .
كما يفعل أيضا • شتاينبوشل T. Steinbüchel فى كتابه : « المشكلة
الأساسية فى الفلسفة الهيجلية » المجلد الأول •
Das Grund-problem der Hegelschen Philosophie

(١١) « منطق هيجل » ترجمها من « موسوعة العلوم الفلسفية » ١٦٣ ،
إضافة ، و • والاس W. Wallace ، ٢٩٤ • وذكر هذا فيما بعد على أنه
« موسوعة المنطق » •

(١٢) نفس المرجع ، ٧٨ (والاس ، ١٤٢) ، وحتى كلمة تصور
(Be-griff) concept تتضمن عنصرا من التوحيد الديناميكي : « إن
الوحدة التى تؤلف ماهية تصور (المطلق) تعد الوحدة الأصلية التركيبية
لانعكاس العقل على نفسه ، وحدة « أنا أفكر » أو « الشعور بالذات » • « علم
المنطق » ، ترجمة و • ه • جونستون W. H. Johnston ول • ج •
ستروزرزس II, L. G. Struthers ، ٢١٨ • وهذا المؤلف لا يذكر إلا وفقا
للمجلد والصفحة من الترجمة الانجليزية ، وترجم خلاله كلمة Begriff
على أنها « تصور » بدلا من « فكرة » •

(١٣) « علم المنطق » (جونستون ، ستروزرس ، II ، ٤٠٠-٤٠٤) ،
 « موسوعة المنطق » ، ٨١ (والاس ، ١٤٧ - ٤٨) ، ويقدم ج . كولينز
 J. Collins شرحا للمنهج الجدلي في كتابه : « تاريخ الفلسفة الأوروبية
 الحديثة » ، ٦١٩ - ٣٤ . وعن عرض ممتاز لأضفاء الطابع الانطولوجي
 والحيوي على المنطق ، اقرأ ج . عيبوليت : « المنطق والوجود : مقال عن
 فلسفة هيجل » .

(١٤) تضع المقدمة لـ « موسوعة المنطق » ، ١ - ١٨ (والاس ، ٣ -
 ٢٩) الخطوط الاجمالية لطبيعة الفلسفة بوصفها مذهبا . ويقوم ب . فايس
 « الوجود وهيجل » في مجلة « الفلسفة والبحث الظاهري » ، ٨ (١٩٤٧ -
 بنقد نافذ للمذهبية المطلقة واللامذهبية المطلقة على السواء في مقاله :
 « الوجود وهيجل » في مجلة « الفلسفة والبحث الظاهري » ، ٨ (١٩٤٧ -
 ٤٨ ، ٢٠٦ - ١٦ .

(١٥) « موسوعة المنطق » ، ٨٥ (والاس ، ١٥٧ ، معدلة) . وهذا
 هو المعنى الذى يستطيع هيجل أن يقول به : « أنا من أتباع لوثر ، وسأظل
 هكذا دائما » . « محاضرات عن تاريخ الفلسفة » ، مقدمة ، ترجمة أ .
 سن . هلدن E. S. Haldane و ف . ه . سيميسون F. H. Simpson .
 ٧٣ .

(١٦) المصادر الرئيسية لقسم ٣ هي :
 Vorlesungen über die Philosophie der Religion تحرير ج . لاسون ،
 Beweise, vom Dasein تحرير ج . لاسون أيضا . وهناك نسخة انجليزية
 لكل من هذين الكتابين : محاضرات عن فلسفة الدين ، مع كتاب عن الأدلة
 على وجود الله ، ترجمة أ . ب سبيرز E. B. Speirs و ج . ب .
 ساندرسون J. B. Sanderson والاشارات جميعا للطبعات الألمانية لـ « فلسفة
 الدين » و « الأدلة » Beweise بسبب النص النقصى والترتيب
 المتفوق ، بيد أن المكان التقريبى المناظر فى الترجمات الإنجليزية يعطى
 أيضا بين أقواس .

- (١٧) « Eleusis » ، أبيات ٣١ - ٣٣ ، في ج . هوفمايستر
 • ٢٨١ ، J. Hoffmeister , Dokumente zu Hegels Entwicklung
- انظر ج . هوفمايستر : « هيلدرن وهيجل » . وعن نظرية جاكوبى فى
 الايمان الطبيعى ، انظر م . م . كوتيه M. M. Cottier « الايمان
 والفائق على الطبيعة عند ف . ه . جاكوبى » . « المجلة التوماوية » ،
 ٥٤ (١٩٥٤) ، ٣٣٧ - ٧٣ . ويقدم هيجل نقدا مطولا لجاكوبى والمدرسة
 الخلدسية فى « موسوعة المنطق » ، ٧١ - ٧٣ (والاس ، ١٣٣ - ٣٦) .
- (١٨) تعرض عيوب لاهوت فولف الطبيعى فى « موسوعة المنطق » ،
 ٣٦ (والاس ، ٧١ - ٧٥) .
- (١٩) « فلسفة الدين » (لاسون ، ٢٠٦ - ٢٢٤ ، سبيرز - ساندرسون ،
 ١٦٦ - ٧٢) .
- (٢٠) « الأدلة "Beweise" » محاضرة ١٤ (لاسون ، ١١٧ ، سبيرز -
 ساندرسون ، III ، ٣٠٣ ، ٣٠٤) . انظر أيضا ، « فلسفة العقل »
 ترجمها من « موسوعة العلوم الفلسفية ٥٦٤ و . والاس ، ٢٩٩ ، ويشار
 الى هذه الترجمة فيما بعد على أنها « فلسفة العقل » .
- (٢١) « موسوعة المنطق » ، ١٩٤ ، اضافة ، و ٧٤ (والاس ، ١٣٧ ،
 ٣٣٥ ، مراجعة) ويستكشف ه . نيل H. Niel معنى التأمل
 فى « عن التأمل فى فلسفة هيجل » .
- (٢٢) « فلسفة الدين » (لاسون ، ٢١٨ ، سبيرز - ساندرسون ،
 ٣٥٢) . وفيها عرض نقدى مستفيض لمعالجة « كانت » للدليل الكونى
 فى مادة « أدلة » تذييل (لاسون ، ١٣٦ - ٥٧ ، سبيرز - ساندرسون ،
 III ، ٣٥٢) . « عن التناهى » . انظر « موسوعة المنطق » ، ٨١ ، اضافة
 (والاس ، ١٥٠) ، و « علم المنطق » (جونستون - ستروزورس ، I ،
 ١٤٢ - ٤٤ ، ١٤٩) . « القضية القائلة ان المتناهى ذو طبيعة مثالية تؤلف
 المثالية . وفى الفلسفة لا تعدو المثالية ان تكون الاعتراف بأن التناهى

لا يملك وجودا حقيقيا ، • « علم المنطق » (جونستون - ستروزرس •
• (١٦٨)

(٢٣) « الأدلة » محاضرة ١٠ ، والتذييل (لاسون ، ٨٦ ، ١٥٣ ، سبيرز -
ساندرسون ، ٢٣٦ ، ٢٥٩) • وعن هذه النظرية الجدلية في الوجود ،
انظر : أ. كوريت E. Coreth « الوجود الديالكتيكي (الجدلي) في منطق
هيجل » ويستقر الاستدلال الهيجلي على الهوية الجدلية بين المطلق والأشياء
المتناهية ، على حين أن الاستدلال الواقعي أو الاستدلال الألوهي يقوم على
الاعتماد على والتشابه التمثيلي للأشياء المتناهية بالنسبة للاله الذي لا يمكن
أن تتحدد هويته بالعالم المتناهي • والتقابل بين « التلفيق » التوماوي ، أو
التماثل التمثيلي الذي يرى بين أفعال الوجود المتناهية غير المتطابقة والأفعال
اللامتناهية وبين « الديالكتيك » الهيجلي - هذا التقابل هو موضوع كتاب
ب. لاكبرينك B. Lakebrink : « انطولوجيا هيجل الديالكتيكية
والتلفيق التوماوي » ، وبخاصة ٨٦-١٠٠ ، ٢٦٧-٢٧٨ (عن الأدلة على
وجود الله والعلاقة بين اللامتناهي والمتناهي) •

(٢٤) « الأدلة Beweise » محاضرة ٨ (لاسون ، ٧٤-٦٦ ، سبيرز -
ساندرسون ، III ، ٢١٢-٢٢٠) . عن التناولات الاجالية للأدلة الثلاثة ،
انظر « فلسفة الدين » (لاسون ، I ، ٢١٤-٢٢٤ ، سبيرز - ساندرسون •
III ، ٣٤٧-٣٥٩) « الأدلة » ، محاضرة ١٣-١٥ (لاسون ، ١٠٠-١٢٣ ،
سبيرز - ساندرسون ، III ، ٢٨١ - ٣١٢ ، عن الدليل الكوني) ،
الاستطرادات ، المؤرخة بعام هيجل الأخير ، في « الأدلة » Beweise
تذييل (لاسون ، ١٥٨ - ١٧٧ ، سبيرز - ساندرسون ، III ، ٣٢٧-٣٤٦ •
٣٦٠-٣٦٧) • وقام ه. أ. أوجيرمان H. A. Ogiermann بدراسة تحليلية
مفيدة في كتابه Hegels Gottesbeweise (أدلة هيجل على وجود الاله) •

(٢٥) « علم المنطق » (جونستون - ستروزرس ، ٧٠) : II

« الأدلة » ، محاضرة ١٣ (لاسون ، ١٠٣ ، سبيرز - ساندرسون ، III
• (٢٨٥)

(٢٦) « علم المنطق » (جونستون - ستروزرس ، II ، ٣٤٥) ومن الجدير بالذكر أن هيجل يتصدى بدفاعه الرئيسى عن الدليل الانطولوجى (بوصفه برهانا) فى منطقه الذى يستوعب اللاهوت الطبيعى والميتافيزيقا على السواء . انظر نفس المرجع (جونستون - ستروزرس ، I ، ٩٨-١٠٢ ، II ، ٦٩ - ٧٠ ، ٣٤٣ - ٣٤٦) ، « موسوعة المنطق » ، ٥١ ، ١٩٣ (والاس) . (٣٣٤-٣٢٩ ، ١٠٩-١٠٧)

(٢٧) « الأدلة Beweise » محاضرة ١٠ (لاسون ، ٣٦ ، سبيرز - ساندرسون ، III ، ٢٣٥ - ٢٣٦) . ومن ثم فان أ. الجين I. Ilgin فى كتابه : Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre يعنون مناقشته لمذهب هيجل المنطقى : « المنطق الالهى » (فصل ٩) . بيد أن الجين يقدم تأويلا صوفيا ثيوصوفيا ، هو أنسب لشئ من لدالكتيك هيجل النظرى .

(٢٨) « فلسفة العقل » ، ٥٤٩ (والاس ، ٢٧٥-٢٧٩) انظر أيضا : « العقل فى التاريخ » ، I ، ii ، ترجمة ر. س. هارتمان R. S. Hartman . ١٠ - ١٨ .

(٢٩) « العقل فى التاريخ » ، II (هارتمان ، ١٨) انظر : ج. مارتان (عن فلسفة التاريخ) ١٩ - ٣٥ ، للاطلاع على نقد لدعوى هيجل وماركس انهما يقدمان فلسفة تفسيرية للتاريخ .

(٣٠) « فلسفة الحق » ، ٣٤٠ - ٣٤٨ ، ترجمة ت. م. نوكس T. M. Knox ، ٢١٥ - ٢١٨ .

(٣١) « موسوعة المنطق » ، ٢١٢ و ٢٣٤ ، اضافة (والاس ، ٣٥٢ ، ٣٧٣) .

(٣٢) « ظاهرية العقل » (بيل ، ٧٥٢-٧٥٣ ، ٧٨٠-٧٨٢) . ويعلق جان فال J. Wahl تعليقا مستقيضا فى كتابه : « شقاء الضمير فى فلسفة هيجل » ، ٦٩ - ١١٨ ، رابطا موضوع موت الاله الى الضمير الشقى والى تأثير ييمه والرومانتيكية .

(٣٣) « ظاهرة العقل » (بيل ، ٧٩٥ ، ٧٩٨ ، معدلة) • وكان هيجل شغورفا بالاستشهاد بتوصية القديس آنسلم « ما نؤمن به ينبغي أن نحصر على تعقله quod credimus, intelligere studemus ولكنه كان يقصد أن الاعتقاد الديني الذي لا يداخله التفكير ينبغي أن يتحول الى معرفة فلسفية ، على الأقل بأصحاب العقول الممتازة •

(٣٤) عن تلخيص لهذا الديالكتيك ، انظر « فلسفة العقل » ، ٥٥٣ - ٥٧٧ (والاس ، ٢٩١ - ٣١٦) ، « محاضرات عن تاريخ الفلسفة » مقدمة (هلدن - سمسون ، I ، ٦١-٨١) • والدلالة الصحيحة لمعالجة هيجل الديالكتيكية للاله والدين قضية تتعرض للخلاف • وينظر أ • شميت E. Schmidt في كتابه : Hegels Lehre von Gott — ينظر الى هيجل بوصفه من أتباع لوثر المتمسكين بحرفية تعاليمه من حيث الاعتقاد ، ولكنه سجين جدله واسكاتولوجيته (علم أشراف الساعة) في المسائل النظرية • ويصف ج • ماكت • أ • ماكتاجارت J. McT. E. McTaggart في كتابه : «دراسات في علم الكون الهيجلي» ، ٢٤٧-٢٥١ ، بأنه أخطر خصم للمسيحية ، لانه يجعل المسيحية تابعة لكونه الفلسفي • ويطلب ج • دولكايت G. Dulckeit في كتابه : Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels يطالب باعادة صياغة الفكرة الدينية عن الاله لتتجاوب مع الروح اللاشخصية للشعب أو المجتمع • أما أ • كوجيف A. Kojève الذي يكتب من وجهة نظر ماركسية في كتابه : « مقدمة لقراءة هيجل » فانه يرى أن هيجل هو أول من حاول اقامة «فلسفة الحادية تامة ومتناهية ، فيما يتعلق بالانسان» • (٥٢٥) • والموقف الذي نتخذه في هذا الفصل هو أن رأى هيجل ليس مسيحيا ولا ألوهيا ، كما أنه ليس الحاديا ، أو متمميا الى شمول الألوهية ، ولكنه وحادية متميزة للروح المطلق •

(٣٥) « فلسفة العقل » (والاس ، ٣٠٥-٣١٥) ، « الأدلة » ، محاضرة ١٦ (لاسون ، ١٢٤ - ١٣٥ ، سبيرز - ساندسون ، III ، ٣١٢ - ٣٢٧) •

(٣٦) راجع ف • جريجوار F. Grégoire « دراسات هيجلية » ، ١٤٠ - ٢١٧ ، عن عدد من التأويلات لفكرة هيجل المطلقة وعن المعنى الذي تؤدي به الى « شمول مثالي للالهية » « idealist pantheism » (لا تملك الذات المطلقة شعورا متميزا ولكنها تحققه فحسب من خلال صورها المتجزئة المتناهية) •

ملاحظات على الفصل الثامن

ظهور الاتحاد

(١) يكرس فريتس موتنر Fritz Mauthner الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه : « الاتحاد وتاريخه في الغرب » على أسلاف العصر الوسيط والأسلاف المحدثين للاتحاد القرن التاسع عشر . وهو يكتب من وجهة النظر الاتحادية ، ويضم نزعة التأليه deism ، وشمول الألوهية ، وأى مذهب يعارض الفكرة المسيحية العادية عن الاله ، ويرى أن الاتحاد هو الظاهر في عصرنا . أما اذا أردت أن تلتمس التناولات الألوهية للاتحاد الحديث ، فانظر هـ. دي لوباك H. De Lubac « دراما النزعة الانسانية الملهدة » ترجمة أ. م. ريلي E. M. Riley ، ج. ماريتان : « نطاق العقل » الفصل الثامن : « معنى الاتحاد المعاصر » (١٠٣-١١٧) ، كورنيليو فابرو Dio Cornelio Fabro ويناقد ب. ديكوك P. Descoqs إمكانية الاتحاد وتفوقه الحديث ٣٩-٦٩ . ويناقد ب. ديكوك P. Descoqs إمكانية الاتحاد وتفوقه الحديث فى كتابه : « اللاهوت الطبيعى - محاضرات فى الالهيات » ، II ، ٤٤١-٥٢٤ . والاتحاد الذى نقوم بتحليله فى هذا الفصل هو ما يسميه ديكوك الاتحاد الوضعى (المنكر انكارا نهائيا) النظرى أو الاتحاد القطعى (الدجاطيقى) بالمعنى الصحيح .

(٢) هذه المؤلفات هى : « نحو نقد الفلسفة الهيجلية » ، « ماهية المسيحية » ، « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة » ، « مبادئ فلسفة المستقبل » واستشهادنا هنا بكتاب « ماهية المسيحية » قائم على الترجمة الانجليزية بقلم جورج إليوت (ماريان ايفانز) ، فى الطبعة المعادة الميسرة (نيويورك ، هاربر تورشبوك ، ١٩٥٧) . أما المؤلفات الأخرى فنستشهد بها من مؤلفات فويرباخ الكاملة ، المجلد الثانى Philosophische Kritiken und Grundsätze (يذكر فيما بعد بكلمة Kritiken [نقد] وهناك أربع دراسات حديثة تؤكد موقفه من الاله والدين : ج. نودلينج G. Nüdling ، « فلسفة لودفيج

« فويرباخ فى الدين » ، W. Schilling « فويرباخ والدين » هـ. آرفون
H. Arvon « لودفيج فويرباخ أو تحول المقدس » (بالفرنسية) . ويحلل
آرفون بوجه خاص فلسفة فويرباخ برمتها ، ويربط بينها وبين هيغل
وماركس .

(٣) « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٤٤) ، والمبدأ
المكمل المستشهد به فى الفقرة التالية مأخوذ من نفس الجملة . وقد حذفنا
معظم الكلمات التى ينثرها فويرباخ بحرية فى حروف مائلة . ويلاحظ
هـ. ن . فيرتشايلد H. N. Fairchild اتجاهات دينية فى الشعر الانجليزى
IV ، ٦ - ٩ ، حصافة فويرباخ فى فهمه لتوكيد اكتفاء الانسان بذاته ،
« وخلق الانسان لفكرة الاله - كما عرضت هذه الآراء بواسطة الاتجاه
الرومانسى فى الشعر الفيكتورى ، فى مضاد الحاح الشعراء المسيحيين على
حاجة الانسان الى الاله بوصفه الخالق ، وبوصفه غاية الانسان .

(٤) (Grundsätze der Philosophie der Zukunft) ، ٥٠ (نقد ٣٣٩)
« ماهية المسيحية » (اليوت ، ٥) . انظر : ج . هيبوليت J. Hyppolite :
« المنطق والوجود : مقال عن منطق هيغل » ، ٢٣١ - ٢٤٧ ، عن الأساس
الذى يجده فويرباخ وماركس عند هيغل لتفسير تطور الروح على أنه تأليه
الانسانية ، والطبيعة الموضوعية . انظر أيضا تفسير : أ . كوجيف ، الذى
أوردناه آنفا ، الفصل السابع ، ملاحظة ٣٤ .

(٥) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ١٣ : معدلة) . وينقد ج . ك . اسبورن
J. C. Osbourn وب . هـ . كونواى P. H. Conway هذا الكتاب
نقدا لاهوتيا فى مقال « القلم والسيوف ضد الاله » مجلة التوماوى
The Thomist ٦٤ (١٩٤٣) ، ٢٨٥ - ٣١٧ . انظر ك . جرون Ludw. K. Grün :
Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlas

٤٢٤ - ٤٢٥ ، حيث يقرر فويرباخ أنه لا ينكر الاله ، من حيث انه يعتقد أن
الالهوية محمول واقعى للطبيعة والموضوعية . ولكنه يعارض رأى الالهوى
القائل بأن الكائن الالهوى ذات واقعية لها وجودها الخاص . ومن ثم ينكر
فويرباخ انكارا لا غنوض فيه ، أى انه يتميز بالفعل عن الانسان والطبيعة .

(٦) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ٢٦) • قراز المجلس اللطاني هو هذا : « لا يوصف التشابه بين الخالق والمخلوق (الآب والابن) بأنه كبير جدا ، بل الأحرى أن يوصف الاختلاف بينهما على أنه كبير جدا » •
 Denzinger — Bannwart — تحرير Enchiridion Symbolorum.
 Umber — Rhner عدد ٤٣٢ ، ص ٢٠٢) • أما عن استخدام «دون»
 لعبارة الانسان اله الانسان homo homimi Deus بمعنى الوهي ومسيحي
 فانظر : « مواعظ جون دون » تحرير ج. ر. بوتتر G. R. Potter
 و.أ. م. سمبسون E. M. Simpson المجلد السادس ، الموعظة ١٥ ،
 ص ٢٩٧ — ٢٩٨ •

(٧) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ١٨٩-١٩٠ ، معدلة) • ويقوم ك.ن. ماكوي C. N. McCoy بدراسة تومائية للمعنى الذي يفهم به كل من فويرباخ وماركس كلمتي «كلى» و «لامتناه» فى مقاله : « لودفيج فويرباخ وتكوين الفكرة الماركسية الثورية » فى Laval Théologique et Philosophique
 ٧. (١٩٥١) ، ٢١٨ — ٢٤٨ •

(٨) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٦ ، ٣٢ (نقد ، ٢٩١ ، ٣٢١) ، « رسالة تمهيدية فى اصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٥٥) ،
 « ماهية المسيحية » (اليوت ، ١٤ ، ١٥ ، معدلة) • وعن دلالة المضاد -
 لهجيل ، اقرأ ك. لوفيت K. Löwith « فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية
 الألمانية » لوجوس ، ١٧ (١٩٢٨) ، ٣٢٣-٣٤٧ •

(٩) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٥ ، ١٦ (نقد ، ٢٨٩ ، ٢٩٢) • بين ج. فيمان J. Vuillemin فى مقاله : « دلالة النزعة
 الانسانية المألحة عند فويرباخ وفكرة الطبيعة » ، مجلة ديكالون ، ٤ (١٩٥٢)
 ١٧٧ - ٤٦ ، « بين أن هذا الرأى لا يستتبع انكار الاله فحسب ، بل كذلك
 انكار «صور الطبيعة التى تتخذ صيورتها خلال التاريخ الانسانى والنشاط
 الاقتصادى ، وبذلك يمهد لماركس » •

(١٠) يضم كتابه « لودفيج فويرباخ وحصيلة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية »
 ذكريات انجلز المبالغ فيها نوعا ما ، وهذا الكتاب يدخل ضمن « مؤلفات

كارل ماركس المختارة ، الطبعة الانجليزية: التي راجعها ك. ب. دات C.P. Dutt ، II ، ٤٢٨ - ٤٢٩ . ومن الجوهرى - للأغراض التاريخية والمذهبية ، التمييز فى وضوح بين الماركسية بوصفها خليطاً فضفاضاً من ماركس ، انجلز - لينين ، وبين الماركسية بوصفها المذهب الشخصى لكارل ماركس نفسه . وعن المعنى الأول ، انظر ف. كونكلين F. Conklin فى مقاله : « الفلسفة الماركسية فى الاله » فى مجلة « الاسكلانية الجديدة » ، ٢٨ (١٩٥٤) ، ٣٨ - ٥٧ . أما الفصل الحالى فيقتصر على آراء كارل ماركس الشخصية عن الاله ، وخاصة كما وضعها فى كتاباته السابقة على سنة ١٨٤٨ ، وهى التى تعد المصدر المشترك للتفكير الماركسى الحاضر عن الاله . وهذه الفترة المبكرة يحللها أ. كورنو A. Cornu فى كتابه : « كارل ماركس : الانسان والعمل » ، أ. كورنو « أصول الفكر الماركسى » ، وه. ب. آدامز A. P. Adams « كارل ماركس فى كتاباته الأولى » .

(١١) « الملكية الخاصة والشيوعية » ، فى « ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس » ترجمة ر. ستون R. Stone ، ٢١ . وفى « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ، ٢٧٣ - ٢٨٧ ، يضع ه. ماركوزه H. Marcuse أسس استمرار الفكر مع هيجل ، وكذلك العوامل الجديدة فى « مخطوطات ماركس الاقتصادية الفلسفية » .

(١٢) هذا الاستشهاد والنزى يليه ، مأخوذاً من ملاحظات ماركس على التذييل الذى أحقه برسائله للدكتوراه . والتذييل هو : Kritik der plutararchischen Polemick gegen Epikurs Theologie المطبوع فى Marx-Engels Gesamtausgabe تحرير د. ريزانوف D. Riazanov وف. أدوراتسكى V. Adoratsky ، I ، 1 ، ص ٨٠ - ٨١ . ويتابع ف. سنس W. Sens موقف ماركس فى الاله والدين فى مقاله Die irreligiöse Entwicklung von Karl Marx وب. رومييه B. Romeyer « الاتحاد الماركسى » فى مجلة « محفوظات الفلسفة » ، ١٥ (١٩٣٩) ، ٢٩٣ - ٣٥٣ .

(١٣) « الملكية الخاصة والشيوعية » ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس ، (ستون ، ٢٦) .

(١٤) انظر فويرباخ : « رسالة تمهيدية لإصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٤٧ - ٢٥٤) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٩ (نقد ، ٢٨٤ - ٢٨٩ ، ٣١٣ - ٣١٨) . وعن علاقات ماركس العقلية بهيجل وفويرباخ ، راجع س. هوك S. Hook : « من هيجل الى ماركس » ، ف. جريجوار F. Grégoire « الى منابع فكر ماركس : هيجل وفويرباخ » ، وج. هيبوليت : « دراسات عن ماركس وهيجل » .

(١٥) انظر س. هوك S. Hook : « العقل والأساطير الاجتماعية والديموقراطية » ، ١٠٠ - ١٠١ . وتوكيد استبعاد ماركس للاله ليس بالضرورة خلطه « بالحاد القرية » ، وانما هو ببساطة احترام تخصيص ماركس للاغتراب النظري في « مصطلح ألوهي » ويوضح ج. ي. كالفيز J. — Y. Calvez مركزية الاتحاد في ماركس والفكر الشيوعي ، وذلك في كتابه : « فكر كارل ماركس » ، ٥٥ - ١٠٢ ، ٥٣٦ - ٥٥٥ .

(١٦) « دعاوى ضد فويرباخ » ، VII ، VIII ، النسخة الملحقه بالايديولوجيا الالمانية قسم ١ ، ٣ ، ترجمة ر. بسكال R. Pascal ، ١٩٩

(١٧) « نحو نقد الفلسفة الهيجلية عن الحق » . في كارل ماركس ، « كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية » تحرير ث. بوتومور T. Bottomore وم. روبل M. Rubel . ويقدم القسم الأول من « الايديولوجيا الالمانية » (بسكال ، ٣ - ٧٨) عرضا فلسفيا مركزا للمادية ماركس الجدلية - التاريخية . ويرز ه. ب. آكتون H. B. Acton السياق الطبيعي للاتحاد الماركسي بوجه عام في كتابه : « وهم العصر : الماركسية - اللينينية بوصفها عقيدة فلسفية » ، ٥١ - ٧١ ، ١١٦ - ١٣٣ (بالاشارة الى دين ماركس الذي يدين به لفويرباخ) .

(١٨) « عن الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية » ، VIII ، ٥٠ ، ٥٢ ، ترجمة ك. هيلبراند K. Hillebrand ، ١٨٣ - ١٨٤ ، ١٨٦ - ١٨٩ .

(١٩) « العلم المرح » ٣٥٧ في « المؤلفات الكاملة » Musarionausgahe XII ، ٢٨٨ . ويفحص ف. ك. كوبلستون F. C. Copleston نقد نيتشه لشوبنهاور (الذي تأدى به الامر الى ربط بفاجتر والمسيحية بوصفه عدوا

للحياة) - وذلك فى كتابه : « نيتشه ، فيلسوف الحضارة » ، ١٤٢-٢٦٢ ،
ويثبت ك . لوفيت K. Löwith مكانة نيتشه فى التاريخ العقلى للقرن
الذى عاش فيه ، وذلك فى كتابه : « من هيجل الى نيتشه » .

(٢٠) « عبر الخير والشر » ، ٣٦ ، ترجمة م . كوان M. Cowan
٤٣ - ٤٥ .

(٢١) نفس المرجع ، ٢١١ (كوان ، ١٣٥) . انظر ك . مورجان الصغير
C. A. Morgan Jr. « هذا يعنى نيتشه » ، ٢٤١-٢٦٥ ، عن اعادة تقويم
الحقيقة .

(٢٢) « العلم المرح » ، ١٢٦ فى « نيتشه الميسر » The Portable
Nietzsche ترجمة و . ا . كاوفمان W. A. Kaufman ، ٩٥ .
والقصيدة الواردة هنا هى « شكوى الى الانسان » فى « القصائد المجموعة
لتوماس هاردى » ، ٣٠٦ . وعن موضوع موت الاله ، انظر ، و . ا .
كاوفمان : « نيتشه » : فيلسوفا ونفسانيا وعدو للمسيح ، ٧٤ - ٨١ ،
م . هيدجر M. Heidegger : « متاهات » Holzwege ، ١٩٣ -
٢٤٧ ، باولوس لينتس - ميدوك Paulus Lenz-Médoc « موت الاله »
فى « الشيطان » Satan ، تحرير برونودى المسيح - مارى
Bruno de Jésus — Marie ، ٤٦٩ - ٩٦ . (انظر فيما يلى ، الفصل
التاسع ، ملاحظة ١١) .

(٢٣) « عدو المسيح » ، ٤٧ ، فى « نيتشه الميسر » (كاوفمان ،
٦٢٧) . قارن ك . رينهاردت K. Reinhardt فى مقاله : « كون نيتشه
الحالى من الاله » مجلة الفنون والآداب ، ٣ (١٩٥١) ، ٨٩ - ٩٦ .

(٢٤) « عبر الخير والشر » ، ٢٢٤ (كوان ، ١٤٨) . انظر م .
بندشدر M. Bindschedler « نيتشه والاسطورة الشعرية » .
(بالالمانية) .

(٢٥) « افول الأصنام » فى « نيتشه الميسر » (كاوفمان ٤٨٤ ، ٤٩٠) .

قام ج . سيجموند G. Siegmund بدراسة مركزة للحاد نيتشه في
« نيتشه الملحد » و « عدو المسيح » .

(٢٦) « عدو المسيح » ، ١٨ (كاوفمان ، ٥٨٥ - ٨٦) . كارل يسبرز
Karl Jaspers : « نيتشه » ، ٤٢٦ - ٤٠ - ينقد ارادة المحايثة الخالصة
أو هذه الدنيوية التي يؤسس عليها نيتشه الحاده .

(٢٧) « عدو المسيح » ، ٩ (كاوفمان ، ٥٧٦) .

(٢٨) « الى الاله المجهول » (نظمت سنة ١٨٦٤) ، ترجمة و . ا .
كاوفمان في « نيتشه : فيلسوفا ، ونفسانيا ، وعدوا للمسيح » ، ٣٧١ .
وما يسميه شيلي « الاله المجهول » في قصيدة المتأخرة « هيلاس » يشبه
القوة اللاشخصية الكونية في مرحلة نيتشه الأخيرة ، غير أن كليهما لا يقبل
نظرة الوهية .

(٢٩) عن وصف ديدرو المؤثر لهذا النوع من النزعة الطبيعية ، راجع
« الموسوعة ، مادة » « طبيعي » Naturaliste في « مؤلفات ديدرو الكاملة »
تحرير أسيزا Assézat وتورنو Tourneaux ، XVI ، ١٤٠ .

(٣٠) عن موجز للتصوّر الوضعي للدين انظر ا . كونت
A. Comte : « كتاب عقائد الدين الوضعي » ترجمة ر . كونجريف
R. Congreve ، والتعليق الهيجلي النقدي الذي قام به ا . كيرد
A. Caird في كتابه : « الفلسفة الاجتماعية ، ودين كونت » .

(٣١) ه . ت . كوستللو H. T. Costello ، « النزعة الطبيعية
عند فردريك وودبرج » ، في « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » تحرير
ي . ه . كريكوريان Y. H. Krikorian ، ٢٩٥ . تفهم كلمة « أسطورة »
هنا بمعنى وهم لا أساس له ، لا بمعنى أكثر بناءية .

(٣٢) ج . ه . راندال الصغير J. H. Randall, Jr. « تصدير :
طبيعة النزعة الطبيعية » ، في « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ، ٣٧٣ ،
٣٧٤ . وعن تقرير أحدث ، يؤكد تعدد المناهج أو الاجراءات داخل سياق

البحث العلمى ، ويتمسك بلا بينة الاله فى اطار ميتافيزيقا تتمركز حول
دلالة طبيعة التجربة الانسانية ، انظر س . هوك S. Hook : « النزعة
الطبيعية والمبادئ الاولى » فى « الفلاسفة الأمريكيون فى أثناء العمل » ،
تحرير س . هوك ، ٢٣٦ - ٥٨ . ويعقد المقارنة بين ماركس والنزعة
الطبيعية الأمريكية جيمس كولينز فى « النزعة الطبيعية الماركسية والديوية »
فى مجلة « النظام الاجتماعى » ، ٣ (١٩٥٣) ، ٢٠٧ - ٣٢ .

(٣٢) ب . رومانل P. Romanell : « نحو نزعة طبيعية نقدية » ، ٥٠ .
راجع البيان المشترك الذى كتبه ج . ديوى J. Dewey ، و س .
هوك ، و أ . نيجل E. Nagel : « هل أصحاب النزعة الطبيعية ماديون ؟ »
مجلة الفلسفة ، ٤٢ (١٩٤٥) ، ٥١٥ - ٣٠ ، انظر أيضا أ . نيجل :
« المنطق بلا ميتافيزيقا » ، ٣ - ١٨ ، للاطلاع على آراء أخرى .

(٣٤) يمكن أن توجد الأمتلة على هذا الموضوع المتواتر فى : « إعادة
البناء فى الفلسفة » ١٦ - ٢٤ ، ١٠٣ - ١٢ ، « التجربة والطبيعة » ،
٣٢ - ٣٤ ، ٤٨ - ٦٣ ، « البحث عن اليقين » ، ٣ - ٤٠ . ويشبه ديوى
نيتشه من حيث انه يصفى شكلا تاريخيا على تهمته بالتقسيم الثنائى الضار
الى مجالين للوجود : أحدهما حقيقى ، والآخر ظاهرى . بيد أن اشاراتهما
التاريخية تأتى بغية تأليه - الروح ، واستخدام المواد التاريخية لأغراض
نزاعية . ومنذ أن ظهر هيجل ، أصبح تاريخ الفلسفة جزءا من الحجاج
الفلسفى نفسه . وعن تقويم لنزعة ديوى الطبيعية انظر ف . سميث
F. Smith : « تقدير توماوى لفلسفة جون ديوى » ، مجلة « التوماوى »
١٨ (١٩٥٥) ، ١٢٧ - ٨٥ .

(٣٥) ف . ج . وودبريدج F. J. Woodbridge : « الطبيعة
والعقل » ، ٢١ - ٢٤ ، ٤١ - ٤٦ ، ١٥٤ - ٥٧ .

(٣٦) س . ب . لامبرخت S. P. Lamprecht : « النزعة الطبيعية
والدين » فى « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ، ٣٠ - ٣٧ .
نيجل ، « العقل صاحب السيادة » ، ٢٩ - ٣٤ .

(٣٧) نيجل : « العقل صاحب السيادة » ، ٣٠ ، و م ١٠٠ : كوهن
M. A. Cohen « العقل والطبيعة » ، ١٥٨ - ٥٩ .

(٣٨) « ايمان مشترك » ، ٤٢ .

(٣٩) « اللغة والحقيقة والمنطق » ، ٩ ، والاستشهاد التالى من نفس
المرجع ، ١٤ . ومعرفة الله تعالج في نفس المرجع ، ١١٤ - ٢٠ .

(٤٠) هربرت فايجل Herbert Feigl : « بعض القضايا الرئيسية
والتطورات في فلسفة علم التجريبية المنطقية » في « دراسات مينيسوتا
في فلسفة العلم » المجلد الأول ، تحرير هربرت فايجل وميكائيل سكريبن
Michael Scriven ، ١٤ - ١٥ .

(٤١) اسحق نيوتن ، « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ونسق
العالم » ، III ، « قواعد التدليل العقلي في الفلسفة » ، ترجمة أ . موت
A. Motte ، وراجعة ف . كاجورى F. Cajori ، ٣٩٨ ، وتوجد
مجموعة مناسبة من الآراء الوضعية والطبيعية الحديثة عن الاله في « مقدمة
حديثة الى الفلسفة » تحرير ب . ادواردز P. Edwards و ١٠ باب
A. Pap . ويحتوى على ملخص ذى نزعة طبيعية للمشكلات ، كتبه ادواردز
« ٤٤٦ - ٦٣ » ، ومحاورة قصيرة عن « التجريبية ضد اللاهوت » بقلم
ه . فايجل (٥٣٣ - ٣٨) ، ونص « الوضعية المنطقية - مناظرة » .
بقلم ه . فايجل (٥٣٣ - ٣٨) ، ونص « الوضعية المنطقية - مناظرة »
يقلم أ . ج . اير A. J. Ayer و ف . ك . كوبلستون F. C. Copleston
(٥٨٦ - ٦١٨) . ولم تؤثر التعديلات التى أدخلها « اير »
في الأقسام الأخرى من فلسفته تأثيرا كبيرا في موقفه من الاله ، اللهم
الا أنها أرغمته على أن يضع في حسابه القضايا الخاصة بالضرورة والعلية
والمماثلة ، بدلا من التعويل على أى استبعاد عام لمسألة الاله بوصفها خالية
من المعنى من الناحية الإدراكية . وتصل محاورة فايجل الى ذروتها في هذا
التقرير : « اذا لم يكن ثمة اختلاف بين تأكيد جملة وانكارها ، اختلاف
فيما يتعلق بالوقائع المستنبطة من التجربة ، فقد يكون لهذه الجملة معنى

منطقي و / أو جاذبية عاطفية ، ولكنها تكون خالية من الإشارة الى الواقع .
الفعل ، ، وبالتالي فانها تكون خالية من المعنى بالفعل (٥٣٦ - ٣٧) .
بيد أن هذا يفترض أن الحصول على التوكيد التجريبي لا يتم الحصول عليه .
الا باثبات الاختلاف فيما يتعلق بالوقائع المستنبطة ، على حين أن موضوع
القضية (فيما يتعلق بمذهب واقعي في الألوهية) هو ما إذا كان الاختلاف
يتعلق بالوقائع التجريبية من حيث هي مستنبطة ، أو من حيث انها ترتبط
بنقطة بداية في الموجودات الحسية .

ملاحظات على الفصل التاسع

الاله متناهي ومتطورا

(١) أوثق تناول لنظرة تاريخية شاملة على مذهب التناهي هو مجموعة النصوص المردفة بالملاحظات ، تحرير تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne و و . ل . ريس W. L. Reese « الفلاسفة يتحدثون . عن الله » وبخاصة القسم الثاني .

(٢) « رسائل جون ستيوارت مل » ، تحرير ه . س . ر . اليوت . I H. S. R. Elliot ، ١٨٣ . ويقدم مل تفسيراً نشوئياً لأرائه عن الاله . في « الترجمة الذاتية لجون ستيوارت مل » ، تحرير ج . ج . كوس J. J. Coss ، ٢٧ - ٣٣ ، راجع أيضا كتاب مل : « فلسفة أوجست-كونت الوضعية » ، ١٢٠ .

(٣) « فلسفة أوجست كونت الوضعية » ، ١٥ - ١٦ . وقد لاحظ . و . ج . وورد W. G. Ward وهو من أشد نقاد مل من الكاثوليك اصرارا - في كتابه : « مقالات عن فلسفة التآليه » ، II ، ١٠٦ - ١٨ - لاحظ تليفقه عن الاله ، ولكنه رأى أن النزعة الظاهرية - من حيث هي كذلك - تعد مضادة للنزعة التآليهية .

(٤) « رسائل جون ستيوارت مل » ، II ، ٦٣ - ٦٤ ، ٣٠٨ ، « ثلاث مقالات عن الدين » ، II (١٠٣ - ١٠٥) . ومع أن هذا الكتاب الأخير نشر بعد وفاة مل ، فانه أذاع موقفه عن الاله سواء في مراسلاته ، أو في الاشارات الموجزة في الكتب التي نشرت في أثناء حياته .

(٥) ينقد مل خلال كتابه كله « فحص فلسفة سر وليم هاملتون » وبخاصة ٨٨ - ١٠٥ - تعاليم هاملتون - مانسل عن الاله . وعن هذا

الخلاف ، راجع لسلي ستيفن Leslie Stephen : « النفعيون الانجليز » ،
III ، ٣٧٦ - ٤٥٢ .

(٦) يقوم مل البيانات التي تؤيد نزعة التالیه فی « ثلاث مقالات
عن الدين » ، III (١٣٨ - ٧٥) .

(٧) نفس المرجع ، III (١٥٢ ، ١٧٢ - ٧٤) .

(٨) نفس المرجع ، III, I (٣٧ - ٣٨ ، ١٧٦ - ٧٧) . يرد المعنى
المتناهي الذي يضيفه هيوم على كلمة « كامل » فی « محاورات حول الدين
الطبيعي » ، XI ، (طبعة ن . ك . سميث N. K. Smith ، ٢٠٣) .

(٩) « مذهب المنفعة » ، ٢ ، هذا النص مطبوع فی كتاب جون بلاميناتز
John Plamenatz « النفعيون الانجليز » ، ١٨٣ - ٨٤ .

(١٠) « فحص لفلسفة سر وليم هاملتون » ، ١٠١ .

(١١) « ثلاث مقالات عن الدين » ، II, I (٣٩ ، ١١٦ - ١٧) .
ومن ناحية أخرى يزعم توماس هاردى ساخرا أن وجود العذاب يدل على
نقص فی معرفة الاله ، وعلى نسيان للعالم ، وعلى أن دورنا لا يقوم فی النضال
الى جانب هذا الاله بقدر ما يقوم فی احاطته بما نعانيه على هذه الأرض .
انظر قصيدتيه « الاله - منسيا » ، و « الفلاح طريق الفراش يخاطب الها
مجهولا » فی « ديوان توماس هاردى » ، ١١٢ - ١٤ - وقد زعم فردريش
نيتشه ذات مرة أن الغرض الوحيد الذي يمكن أن يهدم نظريته فی « العود
الابدي » هو أن يكون ثمة اله معذب قد قذف بالعالم ثم نسيه . « هكذا
تكلم زرادشت » ، فی « نيتشه الميسر » ، ١٤٢ - ٤٣ .

(١٢) المصدر الوثيق للمواد التي استقى منها جيمس نظرتة المبكرة
عن الاله طبع فی كتاب : ر . ب . بيرى R. B. Perry : « فكر وليم
جيمس وشخصيته » ، ٥٠ - ٦٦ ، ٤٧٠ ، ٧١ ، ٤٩٢ - ٩٣ ، ٥٢١ - ٢٨ ؛
II ، ٧٠٧ - ١٦ .

(١٣) « نفس المرجع » ، رسالة الى ٠ ١ و ٠ هولمز O. W. Holmes ،
١٥ مايو سنة ١٨٦٨ ، I ، ٥١٧ . وعن تأثير رنوفييه البناء ، انظر نفس
المرجع ، I ، ٦٥٤ - ٦٩ .

(١٤) « ارادة الاعتقاد » ، ٢١٣ . رد جيمس على استبيان ج ٠ ب ٠
برات J. B. Pratt مطبوع في « رسائل ولیم جيمس » ، تحرير هنرى
جيمس Henry James, II ، ١٢ - ١٥ . ويقوم و ٠ ١ . هوكنج
W. E. Hocking بعرض مفصل للتدليل على الاله القائم على التجربة
الدينية ، وذلك في كتابه : « معنى الاله فى التجربة الانسانية » .

(١٥) « ارادة الاعتقاد » ، ١ - ١٣ ، ٥٩ - ٦١ ، ٩٠ - ١٠٣ . ويقوم
٠ ١ و ٠ لايمان E. W. Lyman بتحليل فى مقاله : « ولیم جيمس
فيلسوف الايمان » وذلك فى « الاحتفال بذكرى ولیم جيمس » ١٨٤٢ -
١٩٤٢ ، تحرير ه ٠ م ٠ كولن H. M. Kallen ، ١٩٢ - ٢٠٨ .

(١٦) بيرى ، « فكر ولیم جيمس وشخصيته » ، رسالة الى توماس
ديفيدسون Thomas Davidson ، ١٨ يناير ، ١٨٨٢ ، I ، ٧٣٧ .
وأضاف جيمس : « وهذا يعد شركا كما يعد توحيدا على السواء . . .
والصعوبات الوحيدة فى مذهب المؤله هي الصعوبات الاخلاقية والدناءات ،
وكانت هذه الصعوبات تبدو لى دائما نابعة من العقيدة غير المبررة عن الاله
بوصفها الواقع المانع الجامع . فلو اعتقد المرء مرة واحدة فى امكان قيام
تعددية أولية يكون فيها عضوا واحدا ، والتي قد لا يكون لها توليف ذاتى
وحيد ، حينئذ تكف التقوى عن التنافر مع الرجولة ، ويكف « الايمان »
الدينى عن التنافر مع الاستقامة الذهنية » . (بيرى ، I ، ٧٣٧ ، ٧٣٨) .
وهذا النص المبكر يدل على أن التزام جيمس الأساس كان بمذهب فى التعدد
عن الموجودات المنتهية ، وعلى أنه لم يكن ثمة حجج ميتافيزيقية ملزمة تؤيد
وجود قوة الهية لامتناهية ، وعلى أنه كان مسوقا الى انكار هذه القوة الاخيرة
فيما يبذله من جهد لتبرئة الاله عن الاعتراضات الاخلاقية الناشئة
عن التاويلات المزعومة ، لارادته اللامتناهية ، وكماله الفريد ، وعلى أنه
لم يستبعد مذهباً فى الشرك أو التعدد حتى للكائنات الالهية . وعن مشكلة

إضفاء معنى برجماتي على الإله ، فيما يتعلق بالحوادث الماضية ، أقول
« البرجماتية » ، ٩٦ - ٩٩ ، و « معنى الحقيقة » ، ١٨٩ ، رقم ١ .

(١٧) « البرجماتية » ، ٨٠ .

(١٨) « صنوف الخبرة الدينية » ، ١٨ . والملاحظة الخاصة « بالشفافية
المباشرة » المناظرة للادراك الحسي المباشر العادي ، مقصورة هنا على التجربة
الدينية عن الإله .

(١٩) « إرادة الاعتقاد » ، ٦١ ، ١٤١ ، « كون متعدد » ، ١٢٤ - ٢٦ ،
٢٩٤ - ٩٥ . واعتنق صديق ولیم جیمس ف . ك . س . شيلر F. C. S. Schiller
موقفا مماثلا ، قارن ، روبن آبل Reuben Abel : « النزعة
الانسانية البرجماتية عند ف . ك . س . شيلر » ، ١٣٢ - ٣٣ .

(٢٠) هذا هو الاتجاه الكلي لنتائج « صنوف الخبرة الدينية » ، ٥١٦ -
٢٤ . وهناك مناقشة نقدية لهذه النقطة قام بها د . ك . وليامز D. C. Williams ،
« ولیم جیمس ووقائع المعرفة » ، في « الاحتفال بذكری
ولیم جیمس » ، ١١٠ - ١٢ .

(٢١) « كون متعدد » ، ١١٠ : البرجماتية ، ٢٩٩ .

(٢٢) يرى ، « فكر ولیم جیمس وشخصيته » ، I ، ٨٠٨ - ٨٠٩ ،
٣٨٦ ، ٧٢٦ - ٧٣٤ : « معنى الحقيقة » ، ٢٢ ، رقم ١ : « كون متعدد » ،
٥٢ - ٧٣ . ويقوم رويس بمحاولته الرئيسية للتوفيق بين الذوات المتناهية
والمطلق في كتابه « العالم والفرد » ، II ، ٢٧١ - ٤٥٢ . وعن موجز
مقتضب ونقد ، انظر ج . هـ . كوتون J. H. Cotton : « رأى رويس في
الذات الانسانية » ، ١٤٦ - ١٥٦ .

(٢٣) « كون متعدد » ، ٣٤ .

(٢٤) « صنوف الخبرة الدينية » ، ٤٣٠ - ٣٤٨ ، وفي بقية الفصل
(٤٤٨ - ٤٥٩) ، يرفض جیمس أى تبرير مثالي عقلي لمذهب التأليه ويضعه
على مستوى واحد مع المحاولة الأسكلائية .

(٢٥) نفس المرجع ، ٤٣٥ .

(٢٦) « بعض مشكلات الفلسفة » ، ٢١٧ « كون متعدد » ، ٧٣ ،
لم يعش جيمس ليمد الأساس التجريبي للعلية والاستدلال العلى الى ماوراء
الذات الانسانية الفعالة .

(٢٧) «كون متعدد» ، ٢٣-٣٥ انظر ف. هـ. برادلى F. H. Bradley
« مقالات عن الحقيقة والواقع » ، ٤٢٨ - ٤٣٨ ، بحثا عن دفاع مثالى عن
الفرقة بين الاله والمنطق ، وكذلك بحثا عن نقد لنظرية جيمس عن اله
متناه بوصفها بديلا دينيا .

(٢٨) يمكن أن يدرج موقفه - اليوم - على أنه مثل على «شمول الالهية»
أو حضور كل شيء فى الاله . ونحن حاول جيمس أن يصف بطون الأشياء
المتناهية فى الاله ، سلم « بأننا حقا أجزاء باطنية من الاله ولسنا مخلوقات
خارجية » . « عالم متعدد ، ٣١٨ » . وكان الخلق يعنى له دائما انبثاا
سحرى ، وانفصالا للأشياء عن الاله . ولانقاذ وحدة الكون وترباطه الوثيق ،
شعر حينئذ بأنه مرغم على أن يكون متعاطفا مع النزعة النفسية الشاملة
panpsychism ومع « شمول الالهية » . بيد أن هذه الآراء عادت به
الى علاقة تجزيئية للأشياء الأخرى بالاله ، وهكذا شكلت تهديدا لنزعة
جيمس التعددية ، حتى حين أنكر وجود وحدة كونية فريدة للذات أو توليف
ذاتى . وكلمة panentheism قصد بها أن تكون وسطا بين مذهب التاليه
وبين مذهب شمول الالهية . بيد أن مذهب التاليه المقصود هنا ما زال
هو تصور الصلو - المنبثق المفضالى فيه للاله ، والحل الذى يقترحه
panentheist solution ما برح يجعل الأشياء المتناهية مقومات الذات الالهية
الواحدة تحت شكل واحد من أشكالها العلاقية . قارن تشارلز هارتشورن
Charles Hartshorne « النسبية الالهية » وروك. ويتمور R. C. Whittemore
« مقالة لمذهب فلسفى حديث فى التاليه » «دراسات تولين فى الفلسفة» ، ٥
(١٩٥٦) ، ٨٧ - ٩٣ ، عن pantheistic finitism .

(٢٩) راجع جيمس كولينز : « تخول شيلر من الكانوليكية الى شمول
الالهية » ، «دراسات فلسفية تكريما للمحترم جدا اجناتىوس سميث»

تحرير ج. ك. ريان J. K. Ryan ، ١٧٩ - ٢٠٧ ؛ صمويل الكسندر Samuel Alexander ، « المكان والزمان والربوبية » ؛ ف. ر. تينانت E. S. Brightman ، « اللاهوت الفلسفي » ؛ أ. س. برايتمان R. F. Tennant ، « مشكلة الاله » ؛ تشارلز هارتشورن ، « رؤية الانسان للاله » . انظر أيضاً الندوة التي عقدها ث. ب. ماكتاي T. P. Mctighe ول. ه. كندزيرسكي L. H. Kendzierski عن « الاله المتناهي في الفلسفة المعاصرة » ، محاضر جلسات الرابطة الامريكية الكاثوليكية الفلسفية ، ٢٨ (١٩٥٤) ، ٢١٢-٢٣٦ ؛ ف. ج. شين F. Y. Sheen ، « الاله والعقل في الفلسفة الحديثة » ؛ ف. ج. شين « الدين بلا اله » ، وهي كتب تدرس العلاقة بين الصيرورة الكلية والمذهب المضاد للعقلانية ، والمذهب الحيوي ، مع الرجوع بوجه خاص الى هنري برجسون ، الذي لم يكن من دعاة مذهب التناهي بصفة رسمية .

(٣٠) « عملية التطور والواقع » ، ٣١٥ . انظر الفصل « عن الاله » في ر. داس R. Das ، « فلسفة هوايتهد » ، ١٥٦ - ١٧٠ . زاجع أيضاً ايفور ليكليرك Ivor Leclerc « ميتافيزيقا هوايتهد » ، ١٨٩ - ٢٠٨ ، الذي يؤكد الحاجة الى التسليم بالاله على أساس المبدأ الأنطولوجي القائل بأنه لا وجود لشيء منعزل عن الاشياء الواقعية ، ومن ثم لا وجود لهدف ذاتي للكيانات الواقعية دون كيان واقعي فريد .

(٣١) « الدين في عملية التكوين » ، ٦٨ - ٧٤ .

(٣٢) نفس المرجع ، ٧١ .

(٣٣) « العلم والعالم الحديث » ، ولكنه يصف أفلاطون في كتابه « مفامرات الأفكار » ، ٢١٣ ، بأنه أعظم ميتافيزيقي من انصار الحدس .

(٣٤) عن الأوصاف الميتافيزيقية المؤدية الى الدليل على واقعية الاله ، انظر « مفامرات الأفكار » ، ٢٥٠ - ٥٧ ، « الدين في عملية التكوين » ، ٨٨ - ٩٣ ، « عملية التطور والواقع » ، ٤٦ - ٤٧ ، ٧٣ ، ٣٧٣ - ٧٤ ، ٣٧٧ ، ٥٢١ - ٢٢ . يقوم تشارلز هارتشورن بدراسة تحليلية : « فكرة هوايتهد عن الاله » ، في « فلسفة الفرد نورث هوايتهد » ، تحرير ب. أ. .

شيلب P. A. Shilpp ، ٥١٥ - ٥٩ . وبين ناثانييل لورنس Nathaniel Lawrence في كتابه : « تطور هويتهد الفلسفى » ، ٢٧٩ - ٨٥ ، مدى عدم استغناء مذهب هويتهد عن التطور الوائفى للاله ، ولكنه يذهب الى أن هويتهد استخدم الفكرة المنظمة للاله استخداما تكوينيا لا مسوغ له . وعن مقارنة نقدية مع رأى القديس توما عن الاله ، انظر ل . فولى . L. Foley : « نقد فلسفة الوجود عند آلفرد نورث هويتهد فى ضوء الفلسفة التوماوية » ، ٥٩ - ٨٤ ، ١٤٦ - ٦٤ .

(٣٥) « أشكال من الفكر » ، ١٤١ - ٤٢ .

(٣٦) « عملية التطور والواقع » ، ٥٢١ . عن المنهج الميتافيزيقى . قارن نفس المرجع ، ٤ - ٢٦ ، « مقامرات الأفكار » ، ٢٨٣ - ٣٠٥ .

(٣٧) « عملية التطور والواقع » ، ٥٢١ . وعن الطبائع الثلاثة . و « القطبية الثنائية dipolarity فى الاله » ، انظر نفس المرجع ، ٤٦ - ٤٧ ، ١٣٤ - ٣٥ ، ٥٢١ - ٣٣ ، وأ . هـ . جونسون A. H. Johnson : « نظرية هويتهد عن الواقع » ، ٥٩ - ٦٩ .

(٣٨) يذكر هويتهد نفسه هذه الاستثناءات فى « عملية التطور والواقع » ، ١٣٤ ، ١٦٨ ، ٣٧٧ ، ٥٢١ - ٣٢ . ومع ذلك ينظر الى الاله - مختلفا فى ذلك مع مفسريه - على أنه لازم لمتهيبه . والاله هو السبب الذى يوجد به عالم منظم ، وقوانين للطبيعة ، وهو يجعل « الكايوس » شيئا مستحيلا ، كما أنه يزودنا بأساس لا احصائى للاحتمال (نفس المرجع ، ١٦٩ ، ٣١٥ ، الدين فى عملية التكوين ، ١٠٤) . وعن تفسير نقدى للاستثناءات التى يدخلها الاله على المبادئ الميتافيزيقية ، انظر ر . ك . ويتور R. C. Whittemore « الزمان واله هويتهد » ، دراسات تولين فى الفلسفة ، ٤ (١٩٥٥) ، ٨٣ - ٩٢ . بعض مفاتيح هويتهد عن الاله يتوسع فيها ب . فايس P. Weiss « أشكال الوجود » ، ٢٧٧ - ٣٧٠ . قارن ٣٤٩ - ٥١ ، عن حاجة الاله الى أشكال الوجود الأخرى .

(٣٩) هذا الموضوع يبحثه س - ل . ايلي S. L. Ely فى « يسر التناول الدينى لاله هويتهد » .

(٤٠) « ارادة الاعتقاد » ، ٢٢ .

ملاحظات على الفصل العاشر

سبيل القلب الى الله

(٢) ناقشت هذا الأخت ماري لويز هوبير Sister Marie Louise Hubert

في « دفاع بسكال الذي لم يتم » ؛ ل. لافوما L. Lofuma « تاريخ
خواطر بسكال » (١٦٥٦ - ١٩٥٢) .

(٢) يصف ف. ستروفسكي F. Strowski الخلفية الفرنسية العقلية

والدينية في « بسكال وعصره » ، I ، وه. بوسون H. Busson
في « الفكر الديني الفرنسي من شارون الى بسكال » .

(٣) الترجمة مأخوذة من الطبعة المزدوجة (تضم الاصل الفرنسي

وترجمته الانجليزية) ، « خواطر بسكال » ترجمة ه. ف. ستوارت
H. F. Stewart المقطوعتان ١٠ ، ١٢ (٥ ، ٧ ، ٩) . وعن مدخل اجالى ،
انظر : ف. بورانلي V. Buranelli « مبادئ فلسفة بسكال » ، في مجلة
« الاسكلائية الجديدة » ، ٣٠ (١٩٥٦) ، ٤٤٠ - ٤٤٩ .

(٤) رسالة الى م. بيريه M. Périer ، ١٥ نوفمبر ، ١٩٤٧ ، في

« مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة » ، ترجمة أ. كاييه E. Cailliet
وج. ك. بلانكينجل J. C. Blankengel ، ٥٦ . ويشرح بسكال تصوره
للبحث الفزيائي في شذرة من مقدمة لرسالة عن الفراغ ، في نفس المرجع ،
(كاييه - بلانكينجل ، ٥٠ - ٥٥) .

(٥) « خواطر » ، ١٢ (ستوارت ، ٧) ، رسالة الى السيد والآنسة

دي روانييه De Rouanez ، ٢٧ أكتوبر (؟) ، ١٦٥٦ ، في « مؤلفات
بسكال الكبرى القصيرة » (كاييه - بلانكينجل ، ١٤٧) .

(٦) ج • روسيه J. Russier « الايمان وفق بسكال » يؤكد على العامل الينسينى ، ولكنه يختم بأن بسكال لا يسمح بأية معرفة طبيعية بالاله • والواقع أنه ينظر الى مذهب التاليه deism على أنه غير جدير بالتقدير وعلى أنه (فى سياق الرهان) غير ثابت رياضيا ، ولكنه ما زال معرفة طبيعية بالاله تشكل خطرا للمسيحية •

(٧) « خواطر » ، ٥٤٣ (ستوارت ، ٣١٣) ، انظر نفس المرجع ، ٢٨٥ (ستوارت ، ١٦١) ، عن نقد ديكارت • ويوضح أ • كاييه اتجاه بسكال المتأثر بالكتاب المقدس فى : « بسكال : عبقرية فى ضوء الكتاب المقدس » •

(٨) انظر « خواطر » ، ٢١٠ ب ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٥١٤ (ستوارت ، ١٠١ ، ١٣٣ ، ٢٨٩) • يلاحظ ن • أبركرومبى N. Abercrombie المؤثرات الأعسطينية والينسينية على هذا الموضوع فى كتاب : « القديس اغسطين والفكر الفرنسى الكلاسيكى » ، ١٠٢ ، ١٠٤ •

(٧) محادثة مع دى ساسى M. deSaci حول ابكتيت ومونتاني • فى « مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة » (كاييه ، بلاكيناجل ، ١٢١ - ٢٣) • وعن النقائض بين الفلاسفة قارن « خواطر » ، ٢٥٢ - ٢٨٧ (ستوارت ، ١٦٣) •

(١٠) « خواطر » ٤٣ ، ٢١٠ ب ، ٣١١ ، ٣١٦ (ستوارت ، ١٩ - ٢٩ ، ١٠١ - ١١ ، ١٧١ ، ١٧٣) • انظر أ • بنزكرى E. Bengécri « الروح الانسانية عند بسكال » •

(١١) محادثة مع دى ساس حول ابكتيت ومونتاني « فى » مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة (كاييه - بلاكيناجل ، ١٣١) •

(١٢) « خواطر » • ٢٢٣ (ستوارت ، ١١٥ - ٢٣) ، قارن عناوين المقطوعتين ٢٣٦ و ٢٤٩ (ستوارت ، ١٢٧ ، ١٣٥) • قام جورج برونيه Georges Brunet باعادة طبع «الخواطر» مع تعليقات مكتوبة بعناية فى «رهان بسكال » الذى يفترض أن عبارة بسكال الاستهلاكية (" Infiny rien ")

معادلة لضعدها : « العلم اللامتناهي » (٥٤ - ٥٥) . راجع ج . ك .
ريان « حجة الرهان فى بسكال وغيره » ، فى مجلة « الاسكلائية الجديدة » ،
١٩ (١٩٤٥) ، ٢٣٣ - ٢٥٠ ، وج . أ . دانجيه J. E. D'Angers « بسكال
واسلافه » عن النشاطات الاعتذارية (أو الدفاعية) خلال قرن بسكال ومع أنه
لا يوجد تأكيد تام من المكان الذى ينبغى أن يوضع فيه «الرهان» من «الدفاع»
Apology ، الا أن التفسير الحالى يحاول أن يضع فى اعتباره ما قام به
الباحثون من دراسات حول ترتيب الشذرات .

(١٣) « خواطر » ، ٢٢٣ (ستيوارت ، ١١٧) . وعن تحليل رياضى
للرهان ، راجع التذييل الذى كتبه ب . لامبوسيه P. Lambosay
« ما ينبغى معرفته من حساب الاحتمالات لفهم رهان بسكال » فى ك .
جورنيه C. Journet : « حقيقة بسكال » ، ٣١٣ - ١٧ . وتعليق
جورنيه نفسه عقائدى وليس تاريخيا . ويقدم ر . أ . لاکومب
R. — E. Lacombe تفسير آخر للرهان فى «دفاع بسكال» ، ٧٢-١١١ ،
يزعم فيه أنه لا يهمل الا ذلك النمط من الانسان الذى يبحث عن خير أبدي
لامتنام ، ويطلب اما الحقيقة المطلقة والعدالة ، واما لاشئ مطلقا على الأرض .
ويعطى برونيه فى المرجع السالف الذكر ٧٥ - ٨٤ - ملخصا متوازنا ،
يفترض فيه وجود مخاطرة متناهية دائما ، ويؤكد على الاختيار بين اكتساب
كل شئ ، وخسارة لا شئ .

(١٤) « خواطر » ، ٢٢٣ (ستيوارت ، ١٢٠ ، ١٢١) . وهناك ملاحظة
على هذه الجملة فى أ . جيلسون : « الأفكار والرسائل » ، ٢٦٣ - ٧٤ .

(١٥) فولتير ، « رسائل فلسفية » ، XXV (طبعة ناف ، ١٤١ -
٧٥) ، د . فينش D. Finch : « النقد الفلسفى لبسكال فى القرن الثامن
عشر » ، م . م . وترمان M. Waterman : « فولتير وبسكال والمصير
الانسانى » .

(١٦) « عقل رجل الهندسة » فى « مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة »
(كاييه - بلانكيناجل ١٨٩) .

(١٧) « خواطر » ، ٤٣ (ستيوارت ، ٢٧) .

(١٨) نفس المرجع ، ٦٢٧ (ستيوارت ، ٣٤٥) . قارن ج . لا بورت
J. Laporte « القلب والعقل عند بسكال » .

(١٩) يبحث د . باتريك D. Patrick هذه المسألة بحثا تفصيليا
في كتابه : « بسكال وكيركجورد » .

(٢٠) « الشذرات الفلسفية » ، ترجمة د . ف . سوينسون
D. F. Swenson ، ٣٢ ، رقم ٢ (معدلة) . واذا أردت عرضا موجزا ،
انظر : ج . أ . مورانت J. A. Mourant « مكان الاله في فلسفة
كيركجورد » مجلة الميتافيزيقا (الايطالية) ، ٨ (١٩٥٣) ، ٢٠٧ - ٢١ .
(٢١) قارن ج . كولينز ، « عقل كيركجورد » ، ٥٠ - ٦٥ ، ٧٢ - ٧٩ ،
عن الرومانسية .

(٢٢) ج . ف . جيته ، « فاوست » ، الجزء الاول ، ترجمة ب . ك .
مورجان B. Q. Morgan ، ٨٦ .

(٢٣) عن هيجل وكانت والغاية الاخلاقية انظر : « الخوف والارتعاد »
ترجمة و . لاوري W. Lowrie ، ٨٠ ، ١٠٥ ، انظر أيضا يوميات ، اليومية
السابعة ترجمة أ . درو A. Dru ، ٣ .

(٢٤) « حاشية ختامية غير علمية » ، ترجمة د . ف . سوينسون
D. F. Swenson و و . لاوري ، ٩٩ عن الوجود ، انظر ت . ه .
كروكسال T. H. Croxall « تعليق كيركجورد » ، ١٠ - ٣٤ .

(٢٥) يشيع التضاييف بين تصور المرء للاله وتصوره للفرد الانساني
في كتاب « وجهة النظر » ، ترجمة و . لاوري ، وفيه يوضح كيركجورد بفايته
الاولية . واذا ردت الاطلاع على نقد الوهي وشخصاني مماثل لمثالية هيجل ،
انظر ج . ب . سيميز J. B. Siemes : Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie ،
مجلة « الاسكلاني » ، ٣٠ (١٩٥٥) ، ١٦١ - ١٨٤ .

(٢٦) Papirer ، ١٨٤٩ ، تحرير ب ١٠ . هايبرج P. A. Heiberg
وف . كور P. V. kuhr ، وأ . تورستينج E. Torsting ، x ١٦٣١٢ .

(٢٧) جيمس كولينز ، « الايمان والتفكير في كيركجورد » ، مجلة الدين ، ٣٧ (١٩٥٧) ، ١٠ - ١٩ ، وعن نظراته الدينية ، انظر رايدر تومت Reidar Thomte « فلسفة كيركجورد عن الدين » ، وب . د . ليففر : P. D. LeFevre ؛ « صلوات كيركجورد » .

(٢٨) « دفاع عن حياتي الذاتية » Apologia Pro Vita Sua تحرير ك . ف . هارولد C. F. Harrold ، ٤٤ - ٤٥ ، مقال في معونة أجرومية التصديق « تحرير ك . ف . هارولد ، ٩١ - ٩٢ . وسيشسار الى هذه المؤلفات من الآن فصاعدا بكلمتي : « دفاع » ، و « أجرومية » على التوالي .

(٢٩) القصة الأساسية للأعوام السابقة على « الدفاع » (١٨٦٤) متضمنة في « نيومان : حياته وروحانيته » تأليف لويس بوير Louis Bouyer وفي المجلد الأول من و . وورد W. Ward « حياة جون هنرى كاردينال نيومان » ، وستذكر من الآن فصاعدا تحت عنوان « حياة » وورد ، ٣٧ - ٣٨ . وعن التجربة الرومانية ، انظر : بوير ، ٢٥٨ - ٧٩ ، « حياة » وورد ، ١٣٥ - ٧٥ . انظر أيضا عن المدرسة العقلية : أ . د . كولر A. D. Culler : « العقل المسيطر : دراسة في المثل التربوي الأعلى عند نيومان » ، ٣٤ - ٤٥ . وعن النظرة الى الاله والطبيعة التي اكتسبت طابعا شعبيا على أيدي بيلي Paley واللاهوتيين الطبيعيين البريطانيين في الأعوام السابقة على داروين ١٧٩٠ - ١٨٥٠ ، انظر : ك . ك . جيليسبي C. C. Gillispie « النشوء والجيولوجيا » .

(٣٠) « أحاديث موجهة الى طوائف مختلطة » ، ٢٦١ - ٦٢ . قارن : « فكرة جامعة » ، تحرير ، ك . ف . هارولد ، ٢٣ - ٢٤ ، أجرومية ، ٢٥٥ - ٨٣ .

(٣١) « دفاع » ، ٢١٧ ، ٢١٨ - ١٩ . قارن « أحاديث موجهة الى طوائف مختلطة » ، ٢٦١ - ٧٤ .

(٣٢) « حياة » وورد ، II ، ٢٥٠ ، ٢٧٦ ، تطبيق التباين يتم في « أجرومية » ، ١٨٢ - ٩٣ . وعن نظرية المعرفة عند نيومان ، انظر : ج . ف . كرونين J. F. Cronin « كاردينال نيومان : نظريته في المعرفة » .

(٣٣) « أجرومية » ، ٢٣٥ ، قارن نفس المرجع ، ٣٢٣ - ٢٤ . وتوسع في هذا الموضوع أ . ج . بوكراد A. J. Boekrad « الاكتساب الشخصي للحقيقة وفقا لـ ج . ه . نيومان » وان كان يلح أكثر من نيومان على الأساس الميتافيزيقي .

(٣٤) « أجرومية » ، ٣٨٢ . وعن تكوين المبادئ الأولى المتحققة شخصيا ، انظر نفس المرجع ، ٤٦ - ٥٦ .

(٣٥) « أجرومية » ، ١١٩ - ٣٢ ، حيث ينتظر نيومان الى نظريته على أنها تجريبية في مضاد نظرة لوك القبلية الى درجات التصديق .

(٣٦) « أحاديث موجهة لطوائف مختلطة » ، ٢٧٦ - ٧٧ . عن الصعوبة والشك ، قارن « دفاع » ، ٢١٦ - ١٧ ، عن الفحص والبحث ، انظر « أجرومية » ، ١٤٤ . ويسمى نيومان عمله أحيانا بأنه بحث ، بالمعنى الواسع للفحص العقلي للأسس والمشكلات .

(٣٧) « دفاع » ، ٢١٩ - ٢٠ . قارن هذه الفقرة بالصورة التي يرسمها نيومان « للملحد الخالص النقي » الذي يقبل أحد القولين بعدم وجود خالق (أجرومية ، ١٨٧) .

(٣٨) « خمس عشرة موعظة ألقيت أمام جامعة أكسفورد » ، ٢٤٧ - ٤٩ . وهو يضع وجهته بقوة في « خطاب موجه الى صاحب الفخامة دوق نورفولك » في بعض الصعوبات التي يشعر بها الانجليكانيون في تعليم الكاثوليكية II ، ٢٥٤ : « ينبغي الا يظن بي أنني أقصر الوحي الذي تعد الكنيسة حافظة له على مجرد إعادة نشر القانون الطبيعي ، ولكن ما زال من الحق ، أنه على الرغم من أن الوحي متميز كل هذا التمييز عن تعاليم

الطبيعة وأنه يتجاوزها ، الا أنه ليس مستقلا عنها ، وليس بدون علاقات معها ، ولكنه مكمل لها ، وإعادة تأكيد ، ومصدر ، وتجسيد ، وتفسير » .
 نيومان يجب عن بسكال ، ومذهب التأليه ، والنزعة الانسانية الملحدة معا ، لا منفصلين على حدة كل عن الآخر . ويفحص أ . د . بينارد E. D. Benard في كتابه : « مدخل الى لاهوت نيومان » موقفه اللاهوتي العام ، كما يشرح نظريته في الايمان والعقل ب . فلاناجان P. Flanagan في كتابه : « نيومان ، الايمان والمؤمن » انظر أيضا ف . باخوس F. Bacchus « مواعظ نيومان في جامعة أكسفورد » ، مجلة الشهر ، ١٤٠ (١٩٢٢) ، ١ - ١٢ . وعن تفسير مفصل للحادث حول القديس بولس ، انظر برتيل جارتنر Bertil Gartner « الحديث الأروباقي والوحي الطبيعي » .

(٣٩) عن الاله المحتجب ، والالحاد ، والحاجة الى الوحي ، اقرأ
 الاجرومية ، ٢٦٧ - ٦٨ ، ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٤٠) عن الداروينية انظر « حياة » وورد ، II ، ٣٤٢ - ٤٣ ، كولر Culler ، « العقل المسيطر » ، ٢٦٦ - ٢٦٩ ، ك . ف . هارولد C. F. harrold « جون هنري نيومان » ، ٧٦ ، أجرومية ، ١٨٢ . يدرس و . شيفر R. Shafer علاقة نيومان بغير هؤلاء من الفيكتوريين في كتابه : « المسيحية والمذهب الطبيعي » .

(٤١) « فكرة جامعة » The Idea of a University ، ٥٤ ، ٣٢٦ -

٣١٠ .

(٤٢) « أجرومية » ، ٥٣ - ٥٦ ، « حياة » وورد ، II ، ٢٦٩ . وحتى مع النظر الى نظام الطبيعة ، ذهب نيومان - على كل حال - الى أن هذا النظام ينبغي أن يتمشى مع بيئة الضمير في سبيل الوصول الى الاله المتعالى ، لا الى مجرد عقل كوني هيومي (نسبة الى هيوم) ، متناسبا تمام التناسب مع الطبيعة ، وهذا العقل لا يعدو أن يكون « الطبيعة ببريق الهى عليها » . « فكرة جامعة ، ٣٥ » . وقد كان نيومان معنيا دائما بمذهب هيوم في التناهي

الطبيعى ، وخاصة كما عبر عنه فى حديث أبيقور ، القسم الحادى عشر من
 « بحث عن الفهم الانسانى » • وعن التمييز بين التصميم والتناهى بالإشارة
 الى الطريق التوماوى الخامس للدليل ، انظر : رول • فارسي R. L. Faricy
 « اقرار المبدأ الأساسى للطريق الخامس » مجلة « الاسكلائية الجديدة » ، ٣١
 (١٩٥٧) ، ٢٠٨ - ١٨٩ •

(٤٣) انظر « حجرة تامورث للمطالعة » فى « مقالات وصور تخطيطية » ،
 تحرير ك • ف • هارولد ، II ، وخاصة ٢٠٤ - ١٣ ، « فكرة جامعة » ،
 ١٩٦ - ٢٠٠ ، ٣١٠ - ٣١٣ •

(٤٤) « نظرة ميلمان الى المسيحية » فى « مقالات وصور تخطيطية » ،
 II ، ٢٢١ ، ٢٢٣ • وثمة الهام قوى من آباء الكنيسة وراء تصور نيومان
 كله للاله ، ولكنه منضم الى وعى حاد بالنظرة الناشئة عن التجريبية
 البريطانية والمدرسة العقلية •

(٤٥) « فكرة جامعة » ، ٣٥ ، أجرومية ، ٣٠٥ •

(٤٦) هناك فقرتان نموذجيتان فى « أحاديث موجهة الى طوائف
 مختلطة » ، ٢٦٤ - ٦٥ ، ٢٨٥ - ٨٦ • وعن العلية ، راجع « أجرومية » ،
 ٥١ - ٥٣ ، « حياة » وورد ، II ، ٢٥٨ •

(٤٧) تضم مخطوطات نيومان غير المخطوطة فى كنيسة برمنجهام
 مجموعة من الأوراق • (MS A46. 3) عن مثل هذه الموضوعات
 الميتافيزيقية كالادلة على وجود الله • وهذه المجموعة ميسرة الآن على
 الميكروفيلم فى مكتبة جامعة ييل ، وقليل غيرها من المكتبات الامريكية •
 اما الملاحظات على الدليل المستمد من الضمير قد نشرها أ • برزوارا •
 E. Przwara فى « صراع الحاضر » Ringen der Gegenwart ، II ،
 ٨٣٤ ، رقم ٢٤ • ويعطى ه • فريز H. Fries فى كتابه : « فلسفة
 نيومان الدينية » (بالالمانية) تفسيراً متزناً لدور الضمير فى نظرية نيومان
 الدينية •

(٤٨) « رسالة موجهة الى صاحب الفخامة دوق نورفولك » فى « بعض
 الصعوبات التى يشعر بها الانجليكانيون فى التعليم الكاثوليكي » ، II

٢٤٨ • وعن الأنماط المختلفة لنزعة الإحالة الأخلاقية *moral reductionism* راجع « أجرومية » ، ٩٣ ، وعن نظرية الجنتلان ، داخل سياق البرنامج الخاص باستبدال الحس الأخلاقي أو النوق بالضمير ، انظر «فكرة جامعة» . ١٦٩ - ١٨٧ ، وعن النقاط الضعيفة في تفسير «مل» بالجوء الى تداعي المعاني انظر (3. MS A46) ، كما ينقلها بوكرااد Boekraad في المرجع المذكور آنفا ، ٢٦٧ - ٢٦٩ •

(٤٩) « فكرة جامعة » ، ١٦٩ ، « أجرومية » ، ٧٩ - ٨٨ • فلانجان .
« نيومان ، الايمان والمؤمن » ، ١٨-٢٢ ، ١٨٤-١٩٢ ، يعيد وضع الدليل القائم على الضمير على أساس امكانية الانسان ، بيد أن هذا يؤكد على الضمير بوصفه معبرا عن قاعدة أخلاقية ، على حين أن نيومان ينظر الى وظيفة الضمير - بوصفه أمرا - على أنها شيء أولى في استدلال مباشر على الاله • ويقترح نيومان عقد المقارنة بين الاستدلال الإلهي وبين العالم الموجود المحسوس ، في « أجرومية » ، ٤٧-٤٩ ، وفي 3. MS A46 كما نقلها برزوارا في المرجع المذكور آنفا ، II ، ٨٤١ ، رقم ١ • ويقول نيومان في موضع آخر أنه حتى في الشعور بالذات يوجد اعتماد معين على القدرة الاستدلالية للعقل للانتقال من الشعور الى يقين المرء بوجوده الخاص ، انظر : ك. س. ديسين C. S. Dessain . « رأى كاردينال نيومان في نظرية المعرفة وتطبيقها » • الغرض من « أجرومية التصديق » ، مجلة The Downside Review ، ٧٥ (١٩٥٧) ، ١ - ٢٣ ، وخاصة ٨ • ويصف ج. روبنسون J. Robinson الخلفية الخاصة بتحليل الضمير في وظيفته النقدية والحاكمة عند الأسقف بطر في مقاله : « استخدام نيومان لحجج بطر » ، في المجلة المذكورة آنفا . ٧٦ (١٩٥٨) ، ١٦١ ، ٨٠ •

(٥٠) « الكاردينال نيومان ووليم فرود : مراسلة » تحرير ج. ه. هاربر G. H. Harper . ١٢٠ • انظر «دفاع» ، ١٨٠-١٨١ ، عن الاسس المحتملة للاعتقاد في الله •

(٥١) عن الاحتمال ، واليقين الأخلاقي ، والحس الاستدلالي ، انظر : « أجرومية » ، ٢٠٤ ، ٢١٢ ، ٢١٩-٢٢٩ ، ٢٦١-٢٩١ ، «الكاردينال نيومان ووليم فرود : مراسلة » ، ١٣١-١٣٢ ، ٢٠٠-٢٠٩ ، « حياة » وورد ، II

١٦٨ ، و I ، ٢٤٨-٢٥٠ ، ٥٠٧-٥٠٨ ، انظر أيضا م. ك. دارسي
M. C. D'Arcy « طبيعة الاعتقاد » ، الدكتور زينو Dr. Zeno « جون
هنري نيومان : سبيلنا الى اليقين » .

(٥٢) « أجرومية » ، ٥٧ ، ١٥٩-١٦٤ . وعن التكامل بين التصديق
الحقيقي والاساس القائم على البيئة للميتافيزيقا ، راجع ، ج. ب. كلوبرتانز
G. P. Klubertanz « أين البيئة على الميتافيزيقا التوماوية ؟ » مجلة لوفان
الفلسفية ، ٥٦ (١٩٥٨) ، ٢٩٤-٣١٥ .

(٥٣) « أجرومية » ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥ . يصر نيومان على أن يمنح التصديق
للقضية حول وجود الاله ، على أنها الاساس العقلي للعبادة الدينية للاله
الموجود .

(٥٤) انظر كارل يسبرز Karl Jaspers « العقل والوجود » ، ترجمة
W. Earle إيرل ، ٢٣ - ٥٥ . ويقدم جيمس كولينز في كتابه :
« الوجوديون : دراسة نقدية » ، ٢١٧-٢٢٤ ، تحليلًا مقارنًا للمواقف
الوجودية المختلفة عن الاله .

(٥٥) جان - بول سارتر : « الوجود والعدم » ، ترجمة ه. أ. بارنز
H. E. Barnes ٣٦٦ (الحروف المائلة مضافة) ، قارن ٨٩-٩٠ ، ٥٩٢ ،
٥٩٩ ، ٦١٥ .

(٥٦) آلبيير كامى : « المتمرد » ترجمة أنطوني باور Antony Bower
٧٣ .

(٥٧) راجع المقال : « ما الميتافيزيقا » في كتاب مارتن هيدجر : « الوجود
والكينونة » ، ٣٥٥-٣٩٢ . وعن العلاقة بين هيدجر واليه المسيحيين والتراث
الشعري ، قارن المقالين اللذين كتبهما أ. دنكلر E. Dinkler وس. ر. هوبر
S. R. Hopper في « المسيحية والوجوديون » ، تحرير ك. ميكلسون
C. Michalson ، ٩٧-١٢٧ ، ١٤٨-١٩٠ .

(٥٨) أنظر كارل يسيرز : «المجال الأبدى للفلسفة» ، ترجمة ر. مانهايم R. Manheim ٣٠-٤٦ ، عن الايمان الفلسفى ، كارل يسيرز : «نيتشه» ، ٤٢٦-٤٤٠ ، للتناول النقدى للاختيار الالحادى .

(٥٩) جبرييل مارسل : « سر الوجود » ، ترجمة ج. فريزر G. Fraser و. ر. هاج R. Hague I ، ٧٧ - ٩٢ ، ١٩٧ - ٢١٩ (المنهج الانعكاسى والسر) ، و II ، ١٧٣-١٧٧ (الأدلة الألوهية) . ويستخدم ر. تروافونتين R. Troisfontaines مصادر اضافية غير منشورة فى كتابه : « من الوجود الى الكينونة : فلسفة جبرييل مارسل » ، ٢٠٧ - ٢٣٨ ، عن الاقتراب الشخصى من الاله . أ. ك. كوشرين A. C. Cochrane «الوجوديون والله» وفيه لا يدرس الوجوديين وحدهم ، بل يدرس أيضا جيلسنون وتيليتش وبارت، من وجهة نظر اللاهوت الكلفنى الذى يسعى الى التفرقة بين الدراسة اللاهوتية لوجود الاله وبين الدراسة الفلسفية للوجود ، الذى يجعلها مطابقة فحسب بعلم الوجود (الأنطولوجيا) .

ملاحظات على الفصل الحادى عشر نحو فلسفة واقعية عن الله

(١) من ناحية مضمون فكرة الاله ، يصف اتين جيلسون هذه النقلة في « الله والفلسفة » وصفا اجماليا ، ٧٤ - ١٠٨ ، ومن الناحية المنهجية . انظر جيمس كولينز : « الاله بوصفه وظيفة فى مذاهب الفلسفة الحديثة » في «الفلاسفة الأمريكيون فى أثناء العمل» تحرير سيدنى هوك ، ١٩٤-٢٠٦ .

(٢) القديس توما الاكوينى : « عن حقيقة الايمان الكاثوليكي » ، الكتاب الثانى : « الخلق » ، ترجمة ج . ف . أندرسون ، ٣٥ .
• (٤ II, Summa Contra Gentiles)

(٣) وليم جيمس « رسالة الى توماس ديفيدسون » ٨ يناير سنة ١٨٨٢ في ر . ب . برى R. B. Perry : «فكر وليم جيمس وشخصيته» I ، ٧٣٧ . وعن جهد تاريخي شديد لاثبات أن اله مذهب الألوهية ، لا الروح الهيكلية المطلقة أو حرية الانسان الوجودية عند هيدجر - هو الذى يؤلف المشكلة المركزية فى الميتافيزيقا الحديثة . راجع فالتر شولتز Walter Schulz « اله ميتافيزيقا العصر الحديث » (بالألمانية) .

(٤) موريس ميرلو-بونتى : «أطراء الفلسفة» Eloge de la Philosophie ٥٧ - ٦٥ ، موريس ميرلو - بونتى « المعنى واللامعنى » ، ١٩٢ - ١٩٣ . فى مقاله : « التاريخ فى الفلسفة المعاصرة » A. Dondeyne . قام أ . دوندين فى « مجلة لوفان الفلسفية » ، ٥٤ (١٩٥٦) ، ٤٦٨ - ٤٧٦ - قام بدراسات نقدية لرفض ميرلو - بونتى أن يمد التحليل الفينومينولوجى الى ما وراء أفق الانسان الزمانى التاريخى فى العالم . وانظر أيضا ر . جوليفيه R. Jolivet ، «مشكلة المطلق فى فلسفة م . ميرلو - بونتى» فى Tijdschrift voor Philosophie ، ١٩ (١٩٥٧) ، ٥٣ - ١٠٠ .

(٥) جون هوسبرز John Hospers : «مقدمة الى التحليل الفلسفى» ، ١٩٢ - ٢١٤ ، ٣٢٢ - ٣٧٤ ، ينقد بعض الحجج التقليدية على وجود الله ، على أساس نظرة اجرائية لمبدأ التحقق من الصدق ، وعلى أساس تعريف لاتجريبى للميتافيزيقا ، ولكن دون اعطاء تحديد دقيق لمبدأ أو نقد لتعريف الميتافيزيقا .

(٦) أوتو نويرات Otto Neurath « التوزيع الأوركستراالى للعلوم ، بواسطة النزعة الموسوعية للتجريبية المنطقية » ، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجى ، ٦ (١٩٤٥-٤٦) ، ٤٩٩ . وعن الطابع الشعائرى لتشريع المعنى ، قارن مورتون هوايت Morton White « نحو اعادة الوحدة فى الفلسفة » ، ١٠٨-١٠٩ ، ١٥٤-١٦٣ .

(٧) « مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى » ، تحرير أ. فلو A. Flew . وأ. ماك ايناير A. MacIntyre . وقام بالتناول اللغوى الأساسى جون وزدم John Wisdom فى « الآلهة » التى أعيد طبعها فى «مقالات فى المنطق واللغة» ، السلسلة الأولى ، تحرير أ. فلو ، ١٨٧-٢٠٦ . ويمكن أن تجد مزيدا من التطورات فى اتجاه مذهب التأليه اللغوى فى : « المعتقدات الميتافيزيقية » ، تأليف س. تولمين S. Toulmin ورو. هيبيرن R. Hepburn . وأ. ماك انتاير ، أ. ت. رامسى I. T. Ramsey « اللغة الدينية » ، أ. ل. ماسكول M. Mascul . E. L. Mascall « الألفاظ والصور » ، ب. ميتشل M. Mitchell محرر - « الايمان والمنطق » .

(٨) انظر ج. ن. فندلى J. N. Findlay وج. أ. هيوز G. E. Hughes « هل يمكن دحض وجود الاله ؟ » فى «مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى» ، ٤٧ - ٦٧ .

(٩) تشارلز بيرس Charles Pierce « رسالة الى وليم جيمس » ، ١٢ يونيو سنة ١٩٠٢ ، فى ر. ب. بيرى R. B. Perry « فكر وليم جيمس وشخصيته » ، II ، ٤٢٥ . قارن ملاحظات نيقولا برديائف Nicholas Berdyaev فى ترجمته الذاتية عن الحاده المبكر فى كتاب « الحلم والواقع » ترجمة ك. لامبرت K. Lampert ، ٩١ - ٩٢ ، تحليل

مارتن بوبر Martin Buber التاريخي للقرن التاسع عشر : « بين الانسان والانسان » ، ترجمة ر. ج. سميث R. G. Smith ، ١٣٧ - ١٥٦ ، تفسير كارل بارت Karl Barth لفويرباخ ، متضمن كمال افتتاحي لترجمة جورج اليوت لكتاب فويرباخ : « ماهي المسيحية » xxxii - X

(١٠) « أوراق تشارلز ساندروز بيرس المجموعة » ، تحرير تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne وبول فايس Paul Weiss ، ٦ - ٤٨٦ .

(١١) انظر مثلاً ج. ل. ماكي G. L. Mackie ، « الشر والقدرة الشاملة » مجلة العقل ، ٦٤ (١٩٥٥) ، ٢٠٠ - ٢١٢ . ويقوم مكدونالد M. C. D'Arcy بالتناولات المسيحية للعذاب والشر في « الألم والعناية الالهية » ، ب. سيويك P. Siwek : « فلسفة الشر » ، ١٠ سرتيلانج A. Sertillanges ، « مشكلة الشر » .

(١٢) عن التضاد بين علاقة أنا - أنت الدينية وعلاقة أنا - وهو I - It الفلسفية الحديثة ، راجع مارتن بوبر « أقول الاله » ، ١٥٩ - ١٦٧ . ولما كان بوبر يرجع فكرة الاله أولا الى عملية تخيل اللامتخيل ، لا الى الاستدلال الحكمي ، فانه لا يستطيع أن يخصص المصادر الفلسفية لارجاع معرفتنا الفلسفية ، وكذلك فعلنا الديني - الى الاله الموجود .

(١٣) صمويل بطر ، « هوديبراس » i, I, Hudibras ، تحرير : ر. وولر A. R. Waller ، ٧ (طبعت أصلا ، ٦٦٣ - ١٦٧٨) . وقد أثنى فولتير على هذه القصيدة ولخصها في أثناء إقامته في إنجلترا : « الرسائل الفلسفية » ، ٢٢ (طبعة ناف ، ١٢٤ - ١٢٥ ، ٢٥١ - ٢٥٥) . وعن وجهتي نظر لاهوتيتين رئيسيتين معاصرتين توجهان النقد للمذهب التأليه الفلسفي ، انظر : كارل بارت « دجماطيقيات مختصرة » ، بول تيليتش Paul Tillich ، « اللاهوت المذهبي » و « شجاعة أن نكون » ، جوستاف فايجل Gustave Weigel « الدلالة اللاهوتية لبول تيليتش » ، في مجلة جريجوريانوم Gregorianum ، ٣٧ (١٩٥٦) ، ٣٤ - ٥٤ ، التي تحتوي على رسالة توضيحية من تيليتش . انظر : ج. أ. مارتن J. A. Martin . « القديس توما وتيليتش عن أسماء الله » ، « مجلة الدين » ٣٧ (١٩٥٧) .

٢٥٣-٢٥٩ ، لدراسة مقارنة التي تحنف على كل حال - التمثيل العلى .
 ونظرا لما يلقاه تيليتش من صعوبات فى مذهب التالىه الفلسفى ، فانه مرغم
 على انكار قيلم وجودية مؤلهة ، ولا بد أن ينظر الى يسبرز من حيث أنه
 لا يملك الا أساسا دينيا لمنهجه فى الاله : « المظاهر الوجودية فى الفن الحديث » ،
 فى « المسيحية والوجوديون » ، تحرير كارل ميكلسون Carl Michalson
 ١٤١ - ١٤٢ . وهناك تفسيران تاريخيان متضاربان لعلاقة الوحي
 بفلسفات الاله ، فى سبيلهما الى النشر بالانجليزية : هرمان دويورد
 Herman Dooyeweerd « نقد جديد للفكر النظرى » ، ترجمة د. هـ. فريمان
 D. H. Freeman : وو. س. يونج W. S. Young ؛ رتشارد كرونر
 Richard Kroner « التفكير النظرى فى الفلسفة السابقة على المسيحية »
 المجلد الأول عن « التفكير النظرى والوحي فى تاريخ الفلسفة » . ويضع
 دويورد جذور التنظير العلمى والفلسفى - آخر الأمر - فى منبع دينى ، على
 حين أن كرونر يعترف بأصول منفصلة للتفكير النظرى والوحي فى المراحل
 المختلفة ، وان كان كل منهما معنيا بالمطلق ، وهما يتفقان تارة ، ويختلفان
 تارة أخرى .

(١٤) فى نص يجمع بين ميتافيزيقا الفعل الوجودى والاستعارة
 المستخدمة فى الوحي ، يلاحظ القديس توما الاكوينى « أننا نبعد عنه حتى
 هذا الفعل للوجود نفسه ، على حين نعترف به من حيث هو كذلك للمخلوقات .
 وهكذا يبقى (العقل الانسانى) فى ظل معين من الجهل ، وبهذا الجهل
 [كما يقول ديونيزيوس] نتحد بالاله خير اتحاد من حيث الحياة الحاضرة .
 وهذا هو الضלב المعين الذى يقال ان الاله مستقر فيه » . تعليق على الكتاب
 الاول من الأحكام ، (d. 8, 9, 1, a. 1, ad 4) ، انظر التعليق الذى كتبه :
 ١. وينانس E. Winance « الماهية الالهية والمعرفة الانسانية فى التعليق
 على أحكام القديس توما » ، « مجلة لوفان الفلسفية » ، ٥٥ (١٩٥٧) ،
 ١٧١ - ٢١٥ . وهذا الموضوع نفسه يتناوله ف. هوايت V. White
 فى « الاله المجهول » ، ٢٦-٢٢ ، ١- جيلسون « فلسفة القديس توما الاكوينى
 المسيحية » ، ترجمة ل. شوك L. Shook ، ١٠٣ - ١١٠ ؛ ر. ماركوس
 R. Markus : « ملاحظة على معنى الطريق » ، مجلة الدراسات الدومينيكانية

٧ (١٩٥٤) ، ٢٣٩ - ٢٤٥ : جوزيف بيير Josef Pieper «-عن العنصر
[السلبى] فى فلسفة توما الاكوينى» ، مجلة تيارات متقاطعة Cross Currents
٤ (١٩٥٣ - ٥٤) ، ٤٦ - ٥٦ . وثمة دراسة لغوية تدخل فى هذا
الموضوع كتبها و. ب. آلستون W. P. Alston « اللاتعبيرية » المجلة
الفلسفية ، ٦٥ (١٩٥٦) ، ٥٠٦ - ٥٢٢ .

(١٥) القديس اغسطين « عن الدين الحقيقى » ، xxxi هم ، ٧٥ ،
« اغسطين الكتابات المبكرة » ، ترجمة ج. ه. برلاى J. H. Burleigh ،
٢٥٥ ، قارن نفس المرجع xxxix ، ٧٣ (برلاى ، ٢٦٣) .

(١٦) جون هتشيسون John Hutchison « فى الايمان والعقل
والوجود » ، ١٤٩ - ١٥٨ ، يلخص هذا الرأى .

(١٧) عن مسألة النظام لفلسفة توماوية ، راجع أ. جيلسون : « فلسفة
القديس توما الاكوينى المسيحية » ، ٢١-٢٣ ، ٤٤٢-٤٤٣ ، رقم ٣٣ ،
وج. كولينز ، « نحو توماوية مرتبة فلسفيا » ، فى « الاسكلائية الجديدة » ،
٣٣ (١٩٥٨) ، ٣٠١ - ٣٢٦ . وعن الفلسفة التوماوية فى الاله ، انظر نفس
المرجع ، ٢٩ - ١٤٣ : ج. ماريتان J. Maritain « اقترابات من الاله » ؛
و. جوليفيه « اله العقل » ترجمة م. بونتييفكس M. Pontifex ؛ ج. سميت
G. Smith ، « اللاهوت الطبيعى » ؛ ه. كاربنتر H. Carpenter
« التناول الفلسفى للاله فى التوماوية » ، مجلة «التوماوى» ، ١ ، (١٩٣٩) ،
٤٥ - ٦١ : أ. موت A. Motte ، « الالهيات واللاهوت عند القديس توما
الاكوينى » ، مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية ، ٢٦ (١٩٣٧) ، ٥ - ٢٦ .
ويتناول ج. كلوبرتانز المسألة الميتافيزيقية الخامسة الخاصة بالتمثيل العلى
وغيره من أنماط التمثيل المستخدمة فى فلسفة الاله ، فى مقاله : « مشكلة
تمثيل (او مماثلة) الوجود » ، مجلة «الميتافيزيقا» ، ١٠ (١٩٥٧) ، ٥٥٣ -
٥٧٩ . واعتراض و. كاوفمان W. Kaufmann فى كتابه « نقد الدين
والفلسفة » ، ١٢٩ ، القائل بأن معظم التقديرات عن الاله ملتبسة التباسا
جوهريا - هذا الاعتراض لا يضع فى اعتباره عاملين : الاختلاف بين صنوف

التمثيل المتعددة ، والدور المتحكم للاستدلال العلى والتمثيل العلى ، على الأقل فى مذهب القديس توما فى الألوهية الواقعية ، الذى يجعله موضوع بحثه .

(١٨) الموضع الكلاسيكى يوجد فى كتاب القديس أغسطين : « مدنية الاله » ، الكتب ١ ، ٧ ، ٦٧ — ix (فارو Varro) ، x — xii سنیکا) ، ترجمة د . ب . زيماس D. B. Zema وج . ج . وولش G. G. Walsh ٣١٤ — ٣٣٧ . وبعد أن ينتقد اللاهوت الشعري والسياسى يختم كلامه قائلا : « وهكذا ، نرفض المذهبين ، ولا يبقى للآلهة خاص الذين يستطيعون التفكير الا اختيار لاهوت الفلاسفة » ، لاهوت الطبيعة ، نفس المرجع ، ix, VI (زيماس — وولش ، ٣٣١) . وهناك مزيد من الملاحظات التاريخية والمذهبية فى ك . ج . ب « دراسة فى تاريخ اللاهوت الطبيعى » ٨٣ — ١٨٣؛ فرنر يايجر Werner Jaeger « لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل » ، ٢ — ٩ ، ١٩١ — ١٩٥ ؛ جوزيف أووينز Joseph Owens : « الالهيات ، واللاهوت الطبيعى والميتافيزيقا » ، فى مجلة « الاسكلانى الحديث » ، (١٩٥٠ — ١٩٥١) ، ١٢٦ — ١٣٧ . وينصب اهتمام أوونز الرئيسى على لاهوت طبيعى يعالج بوصفه علما متميزا عن الميتافيزيقا .

کشاف تحلیلی

(۱)

Epicurus	آبيقور ۲۵ ، ۷۰ ، ۷۲ ، ۳۵۰
Probability	احتمال ۵۰ ، ۶۴ ، ۷۴ ، ۱۴۲ ، ۱۸۵ ، ۱۷۲ ، ۱۶۷ ، ۱۴۸ ، ۲۴۰ ، ۲۲۱ ، ۲۰۵ ، ۲۰۱ ، ۴۰۷ ، ۴۰۳ ، ۳۷۳ ، ۳۰۶ ۶۵۵ ، ۴۲۱
Addison, Joseph	آديسون ، جوزيف ۲۰۶
Will of God	ارادة الله ۵۷ ، ۹۹ ، ۱۰۳ ، ۱۱۰ ، ۱۱۹ ، ۱۳۶ ، ۱۶۶ ، ۲۰۱ ، ۲۲۳ ، ۲۳۸ ، ۲۷۰ ، ۳۹۱ ، ۳۹۳ ، ۴۱۴ ، ۴۰۶ ، ۴۳۲
Erasmus, Desiderius	اراسموس ، ديزيديريوس ۹ ، ۳۷
Arcesilas	آرسسيلاتس ۵۰
Aristotle,	أرسطو ۱۲ ، ۵۷۷ ،
and Bruno,	برونو ۵۷۷ ،
and Gassendi,	جاسندي ۶۹
and Hegel,	هيجل ۳۳۱ ،
and Kant,	كانت ۶۲۲ ،
and Paduans,	البادونفون ۵۹
and Whitehead	هوايتهد ۴۴۳ ، ۴۴۵
Arnauld, Antoine	آرنو ، أنطوان ۴۵۸
Arnobius	آرنوبيوس ۴۶۸
Arnold, Matthew	آرنولد ، ماثيو ۴۹۵ ، ۵۰۷
Spinoza, Benedict,	اسبينوزا ، بينيديكت ۳۳ ، ۸۴ ، ۹۳ ، ۱۰۴ ، ۱۲۴ ، ۱۲۸ ، ۱۴۶ ، ۱۶۰ ، ۲۰۸ ، ۲۹۶ ، ۴۰۰ ، ۴۷۷ ، ۵۳۴ ، ۵۴۱ ، ۵۴۴ ، ۵۹۱ ، ۵۹۲ ، وهيوم ۶۰۵

and Kant, and Leibniz	كانت ٢٣٤ ، ٢٣٨ ، ٢٥٢ ، ليبنيتس ٥٩٥ ، ١١٩
Informal inference to God	الاستدلال اللاصوري على الاله ٣٧٠ ، ٤٣٥ ، ٥٠٥
Belief. See Faith, natural Estrangement (alienation) Augustine, St.,	اعتقاد . انظر ايمان ، طبيعي اغتراب ٢٨٣ ، ٣٥١ ، ٤٧٨ ، ٤٨٤ ، اغسطين ، القديس ٩ ، ١٢٥ ، ٢٢٥ ، ٣٢١ ، ٤٥٥ ، ٤٦٣ ،
and Descartes, kinds of theology,	وديكارت ٥٨ وأنواع اللاهوت ١٤١ ، ٥٦٤ ، ٥٩٧ ،
man and God,	الانسان والاله ٥٤٤ ، ٥٥٦ ، ٥٨٨ ، ٥٧٢
unknown God	الاله الذي لا نستطيع معرفته ٦٣ ، ٢٦٦ ، ٤٩٨ ،
Plato	افلاطون ٢٦ ، ٤٤٣
Plotinus	افلوطين ٣٩
Obligation	التزام ١١٥ ، ١٥٤ ، ١٨٨ ، ٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢٧٤ ، ٤٣٥ ، ٦٢٧ ،
Alexander, Samuel	الكسندر ، صمويل ٤٤٠
God, Philosophy of See : Realistic theism and Theology, natural Atheism	الله (فلسفة) انظر مذهب الالهية الواقعي واللاهوت الطبيعي الحاد ٥٤ ، ٧١ ، ٩٦ ، ١٣٨ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٨٦ ، ٢٩٤ ، ٦٢٨ ، ٦٣٩ ، ٤٠٤ ، ٤٢٣ ، ٤٥٧ ، ٤٦٠ ، ٤٨٥ ، ٤٩٨ ، ٥٠٢ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥٣١ ، ٥٣٩ ، ٥٥٧ ، ٦١٣ ، ٦٣٩ ، المذهب الطبيعي في أمريكا ٣٧٧ فويرباخ ٣٣٥ ، دولباك ٢١٣ ماركس ٣٤٩ ، نيتشه ٣٦١ اله متناه ، (مذهب التناهي) ٥٦ ، ١٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤١ ، ٣٣٠ ، ٣٣٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠٩ ، ٥٥٨ ، ٦٠٦ ، ٦١٨ ، ٦٤٩ ، ٦٦٣
American naturalism Feuerbach, Holbach, Marx, Nietzsche	
Finite God (finitism)	

- Unknown God** الآلهة المجهول ،
 See also : Hidden God انظر أيضا : الآلهة المحتجب ، ١٠ ، ١٤ ، ٢٠ ، ٣٥ ، ٦٢ ، ٩٢ ، ٢٦٧ ، ٣٧٥ ، ٤٦٩ ، ٤٧٢ ، ٤٩٥ ، ٥٥٢ ، ٥٧٤ ، ٥٨٧ ، ٦٤٥
- Hidden God** الآلهة المحتجب ،
 See also : Unknown God انظر أيضا : الآلهة المجهول ، ٢٣ ، ٤٦٣ ، ٤٧٣ ، ٥٩٤ ، ٤٩٥
- Mechanism** آلية (نزعة) ،
 See also : scientific influences على انظر أيضا : المؤثرات العملية ، ١١٨ ، ٨٣ ، ٧٧ ، ١٤٠ ، ٢١٣ ، ٢٠٦ ، ١٦٠ ، ٢٣١
- Contingency** الامكان ، ١٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ١١٨ ، ١٩٤ ، ٢٣٩ ، ٢٥٠ ، ٢٦٠ ، ٣١٣ ، ٣٣٥ ، ٣٨٩ ، ٤١٨ ، ٥٣٢ ، ٥٣٨
- I — and — Thou** أنا — و — أنت ،
 See also : Personal bond الرابطة الشخصية ،
 with personal God بالآلهة الشخصي ، ٤٧٥ ، ٣٤٠ ، ٥٥٠ ، ٦٧١ ، ٥٥٠
- Engels, Friedrich** أنجلز ، فردريش ، ٣٤٩
Humanism إنسانية (نزعة) ، ٦٠ ، ٤٨ ، ٢٥ ، ٣٣٥ ، ٣٤٩ ، ٣٧٧ ، ٤٠٢ ، ٤١٦
- Anselm, St.** أنسلم ، القديس ، ٥٩٧ ، ٦٣٨
Emotivism الانفعالية ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٧٢ ، ٣٩٥
- Anaxagoras** أنكساغوراس ، ٣٣٣
Ayer, Alfred إير ، ألفرد ، ٣٩٤ ، ٦٤٧
- Faith (the Christian),** إيمان (الإيمان المسيحي) ،
 See also : Christianity انظر أيضا : « مسيحية » ، ٧ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٧٢ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٨٢ ، ١٨٧ ، ٢١٣ ، ٤٠٤ ، ٤٦١ ، ٤٧٩ ، ٤٨٦ ، ٥٢١ ، ٥٣٧ ، ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ٥٨٤ ، ٦٣١ ، ٦٣٨

Faith or natural belief in God الإيمان أو الاعتقاد الطبيعي في الله
 ، ٢٤٢ ، ٢٣٢ ، ٢٢١ ، ١٧٢
 ، ٤١٧ ، ٤٠٢ ، ٣٠٣ ، ٢٦٧
 ، ٦٢٧ ، ٦٢٢ ، ٥٢٠ ، ٤٣١
 ٦٥١

Fideism، الايمانية ، نزعة ،
 See also : Skepticism انظر أيضا : مذهب الشك ٩ ،
 ، ٤٥ ، ٣٢ ، ٢٥ ، ٢٠ ، ١٦
 ، ١٣٧ ، ١٢٤ ، ٧٢ ، ٦٣ ، ٦٢
 ، ٥٦٠ ، ٤٣١ ، ٤٢٥ ، ١٨١
 ، ٥٩١ ، ٥٨٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٣
 ٥٩٦

(ب)

Barth, Karl بارت ، كارل ١٢٥ ، ٥٥٣ ، ٥٥٨
 Berkeley, George باركلي ، جورج ١٣١ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ،
 ٦٠٣ ، ١٧٤

Bauer, Bruno باور ، برونو ٣٥٨

Bowne, Borden باون ، بوردن ٤٣٨ ، ٦٠١

Petrarca بتراركا ٩ ، ٥٧٢

Bradley, F. H. برادلي ، ف . ه ٤٢٧ ، ٤٣٨ ،
 ٦٥٣

Brahe, Tycho براهي ، تيخو ٨١

Browne, Thomas براون ، توماس ٤٦١

Brightman, E. S. برايتمان ، ا . س ٥٦ ، ٤٤٠ ، ٥٤٧

Bergson, Henri برجسون ، هنري ٦٥٤

Bergier, Nicholas برجيه ، نيقولا ٦١٩

Berdyaev, Nicholas برديائف ، نيقولا ٥٣٩

Demonstration برهن ٥٣ ، ٥٦ ، ٦٩ ، ٩٢ ، ١٠١ ،
 ، ١٨٥ ، ١٧٠ ، ١٦٧ ، ١٢٤

، ٣١٩ ، ٣٠٦ ، ٢٤٢ ، ٢٣٥

، ٥٠٥ ، ٤٨٨ ، ٤٣٣ ، ٣٨٤

٥٥٤ ، ٥٥٠ ، ٥٢١

Bruno, Giordano برونو ، جيوردانو ٨ ، ١٦ ، ٢٠ ،
 ، ٥٧٧ ، ٤٥٦ ، ٧٧ ، ٣٣ ، ٢٦

Simplicity of God بساطة الاله ٤١٢ ، ٤٣٢

Pascal, Blaise	بسكال ، بليز ٣٢ ، ١٤٨ ، ٤٥٣ ، ٤٥٧
and Enlightenment	حركة التنوير ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢٢٥
and existentialism	والوجودية ٥١٥ ، ٥٢٢ ،
and Newman	ونيومان ٤٩٥ ، ٥٠١ ، ٦٦٣
Butler, Joseph	بطلر ، جوزيف ٥٠٣ ، ٥٠٥ ، ٦٦٥
Butler, Samuel	بطلر ، صمويل ٥٥٣
Poe, E. A.	بو ، ا. ا. ٤١٣
Pope, Alexander	بوب ، ألكسندر ١٤٨
Buber, Martin	بوبر ، مارتن ٥٣٩ ، ٦٧١
Buffon, G. L. de	بوفون ، ج. ل. دي ٢١٧
Buffier, Claude	بوفيه ، كلود ٦٠٦
Paul, Leslie	بول ، ليزلي ١٥٨
Paul, St.	بولس ، القديس ٦٣ ، ٤٩٨
Pomponazzi, Pietro	بومبوناتسي ، بيترو ٦٠
Boyle, Robert	بويل ، روبرت ٧١
Pierce, Charles	بيرس ، تشارلز ٣٦٧ ، ٥١٠ ، ٥٤٦ ، ٥٣٩
Burke, Edmund	بيرك ، ادموند ٥٠٧
Pyrrho of Elis	بيرو الايلي ، ٥٠
See also : Fideism,	انظر أيضا : ايمانية ، وبيرونية ،
Pyrrhonism	ومذهب الشك
and Skepticism	
Bérulle, Cardinal	بيرول ، كاردينال ٨٨
Pyrrhonism	بيرونية
See Fideism, Pyrrho of Elis	انظر ايمانية ، بيرو الايلي ،
and Skepticism	ومذهب الشك
Bacon, Francis	بيكون ، فرنسيس ٢٩ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ١٥١ ، ١٦٤ ، ١٧٢ ، ٥٩٩ ، ٥٦٥ ، ٥٠٢ ، ٤٥٧
Bayle, Pierre	بيل ، بيير ٤٨ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٠٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٦٠٩
on evil	وعن الشر ٥٧ ، ١٢٤ ، ٤٠٩ ، ٤٧٨
Paley, William	بيلي ، وليم ٤٨٨ ، ٥٠١ ، ٦٦١
Boehme, Jacob	بيمه ، يعقوب ٥٥٩ ، ٦٣٧

(ت)

History	تاريخ ٢٨٧ ، ٣٢١ ، ٣٣٦ ، ٣٥٠ ، ٣٧٠ ، ٤٣٦ ، ٤٤٥ ، ٤٨٧ ، ٥٢٥ ، ٥٤١ ، ٥٥٩ ، ٦٤٦ ، ٦٧٢
Abstraction	تجريد ٣٥٦
Trembley, Abraham	ترمبلي ، أبراهام ٢١٧
Toleration	تسامح ١٨٧
Anthropomorphism	تشبيه الاله بالانسان ٥٤ ، ٢١١ ، ٢٢٤ ، ٢٦٦ ، ٦٠٥
Assent, fourfold	تصديق ، رباعي ٥١٣ ، ٥٥٨
Common consent about God	التصديق المشترك بالله ٧١ ، ١٤٥ ، ٣٠٥ ، ٤٠٦
Evolution	تطور ٣٦٥ ، ٣٩٩ ، ٤٠٨ ، ٤٤٢ ، ٤٥١ ، ٥٠٠
Equipollence	توازن القوى ٥٢ ، ٥٩ ، ٨٦ ، ١٨٥
Toland, John	تولاند ، جون ٢١٦
Thomas Aquinas, St.	توما الاكويني ، القديس ١٠ ، ٢٠ ، ٤١ ، ٦٥ ، ٨٨ ، ١٥١ ، ٢٦٦ ، ٤٦٣ ، ٤٨٩ ، ٥٢٨ ، ٥٥٦ ، ٥٦١ ، ٥٦٥ ، ٥٧٨ ، ٦٧١
See also : Realistic theism	انظر أيضا : المذهب الواقعي في الالهية
Tillich, Paul	تيليتش ، بول ٥٥٣ ، ٥٥٨ ، ٦٧١

(ج)

Gassendi, Pierre	جاسندي ، بيير ٤٨ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٨٣ ، ٩١ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ٤٦٠ ، ٥٨٣
Jacobi, F. H.	جاكوبي ، ف . ه . ٢٦٨ ، ٢٨١ ، ٢٩٥ ، ٣٠٤
Galileo Galili	جاليليو جاليلي ٨٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٣٩
Glanvill, Joseph	جلانفيل ، جوزيف ٥٩٠

Substance	جوهر ٣٧ ، ٤٤ ، ٦٩ ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ٢٧٧ ، ٢٩٦ ، ٤٤٥ ، ٥٣٤ ، ٥٧٧ ، ٥٩٤
Gibbon, Edward	جيبون ، ادوارد ٢١٣
Goethe, J. W. Von	جيتيه ، ج.ف.فون ١١٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨١ ، ٤٨٠ ، ٥٠٧ ، ٥٤٠ ، ٦٠٩
James, Henry, Sr.	جيمس ، هنرى ٤١٧
James, William	جيمس ، وليم ٥٧ ، ٤٠١ ، ٤١٧ ، ٤٥١ ، ٤٩١ ، ٥٢٣ ، ٥٢٩ ، ٥٤١ ، ٥٥٣ ، ٦٥٠

(ح)

Love for God	حب الله ٣٦ ، ٤٤ ، ١١٤ ، ٢٢٦ ، ٣٢٩ ، ٤٦٢ ، ٤٧٥ ، ٤٨٠ ، ٤٨٦ ، ٥١٥ ، ٥٥١ ، ٥٦٧
Wagar argument	حجة الرهان ١٤٨ ، ٤٦٧ ، ٦٥٨
Wisdom	حكمة ٣٩ ، ٦٥ ، ٨٦ ، ٩٥ ، ١٠١ ، ٣٨٥ ، ٥٣٣ ، ٥٦٧ ، ٥٨٩
Senses and Sensation	الحواس والاحساس ١٢ ، ١٧ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٦٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ ، ٢٩٢ ، ٤٣٤ ، ٥٠٦ ، ٥٢٩ ، ٥٤٠ ، ٥٦٢ ، ٥٨٠ ، ٦١٦ ، ٦٢٣
Bruno	وبرونو ٣٧ ، ٤٢ ،
Descartes	وديكارت ٨٥ ،
Locke	ولوك ١٤٨ ،
Skepticism	ومذهب الشك ٥١ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٨
Sense of deity	حس الألوهية
See : Instinctive knowledge of God	انظر أيضا : المعرفة الغريزية بالاله
Intuition	حدس الانه « العيان العقلى » ٢٦٨ ، ٢٧٨ ، ٣٠٤ ، ٤٩٠ ، ٥٥٢ ، ٥٥٥
Eternal truths and God	الحقائق الأبدية والله ٨٠ ، ١٠٠ ، ١١٩ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ٤٦٠ ، ٤٦٩

See also : Voluntarism انظر أيضا : المذهب الارادى

Freedom and necessity in God, الحرية والضرورة في الاله ١٨ ، ١٦ ، ٣٥ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ٧٦ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١٩ ، ١٢٧ ، ١٤٤ ، ١٧٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٣٨ ، ٣٢٢ ، ٣٢٩ ، ٥٩٣

Design argument حجة التصميم ٨٠ ، ١٧٢ ، ١٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢٣٣ ، ٢٣٩ ، ٣٠٦ ، ٣١٤ ، ٣٨٨ ، ٤٠٦ ، ٤١٨ ، ٤٦١ ، ٤٧٧ ، ٤٩٦ ، ٦٦٤

See also : Scientific influences on theism انظر أيضا : المؤثرات العلمية على مذهب التأليه

(خ)

Creator and Creation الخالق والخلق « المخلوق »
١٦ ، ١٨ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ٩٠ ، ١١٠ ، ١١٩ ، ١٢٨ ، ١٤٤ ، ٢٢٥ ، ٢٣٤ ، ٢٤١ ، ٣٢٩ ، ٣٥٦ ، ٣٩٣ ، ٤١٠ ، ٤٣٨ ، ٤١٨ ، ٥٩٧ ، ٦٥٣

Immortality خلود ٥٨ ، ٦٣ ، ٧٦ ، ١١٤ ، ١٣٤ ، ١٥٣ ، ١٧٤ ، ١٨٧ ، ٢١٢ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٧٠ ، ٣٧٧ ، ٤١٣ ، ٥٨٠

(د)

Darwin, Charles دارون ، تشارلز ٤٠٨ ، ٤١٨ ، ٥٠٠

Dryden, John درايدن ، جون ٦٥
Derham, William درهام ، وليم ٢٤١ ، ٥٠١ ، ٥٨٥ ، ٦١٤

Ontological argument الدليل الأنطولوجى ٢٥٣ ، ٣٨٩ ، ٤٤١ ، ٤٧٦ ، ٤٨١ ، ٥٥٢ ، ٥٦٠

Descartes ديكارت ٩١ ،
Hegel هيجل ٣١١ ،
Spinoza واسبينوزا ١٠٦ ،

Wolf	وفولف ١٩٦
Du Vair, Guillaume	دوفير ، جيوم ٦٧
Holbach, Paul	حولباك ، بول ١٨١ ، ٢٠٣ ، ٢٠٩ ، ٢٨٨ ، ٣٥٨ ، ٤١٨ ، ونقد فولتير وروسو له ٢١٨ ، ٢٢٠
criticized by Voltaire and Rousseau	دون ، جون ٣٧ ، ٨٤ ، ٣٤٢ ، ٥٨٧
Donne, John	ديالكتيك (جلد) ٢٩٣ ، ٢٩٩ ، ٣٠٨ ، ٣٦٠ ، ٣٨٦ ، ٦٣٦
Dialectic	ديدرو ، دنيس ١٨١ ، ١٨٧ ، ٢١٧ ، ٢٢٦ ، ٦٤٥ ، وروسو ٢٢٠
Diderot, Denis	دين (بوجه عام) ٢٢ ، ٢٨ ، ٣٥ ، ٤٤ ، ٥٣ ، ٦٨ ، ١١٥ ، ١٢٤ ، ١٣٨ ، ١٦٤ ، ١٧٣ ، ١٨٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٢٧٤ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ ، ٣٠٨ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨٨ ، ٣٩٣ ، ٤٠١ ، ٤١٧ ، ٤٢٣ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٥٠ ، ٤٥٥ ، ٥٢٣ ، ٥٤٤ ، ٥٦٧ ، ٦٠٩ ، فلسفه الدين ٢٧٣ ، ٣٢٥ ، ٥٦٣
Religion (in general)	ديكارت ، رينيه ٧٤ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨٥ ، ١٢٥ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ٣٦٤ ، ٤٥٧ ، ٤٧٧ ، ٥١٢ ، ٥٦٥ ، ٥٨٧ ، وجاسندى ٧٣ ، وليبنتنس ١١٧ ، ولوك ١٤٣ ، وبسكال ٤٥٩ ، ٤٦٢ ، واسپينوza ١١٧
Philosophy of religion	ديوى ، جون ١١١ ، ٣٣٥ ، ٣٧٧ ، ٣٨٢ ، ٣٩٣ ، ٤٢٦ ، ٤٥٠ ، ٦٤٦
Descartes, René	
and Gassendi,	
and Leibniz	
and Locke	
and Pascal	
and Spinoza	
Dewey, John	

(د)

- Personal bond with personal الشخصية بالاله الشخصي
 God انظر أيضا : أنا - و - أنت
 See also : I — and — Thou، ٣٤٢ ، ٢٨٩ ، ٢٢٣ ، ١١٥ ، ٤٤
 ، ٤٨٥ ، ٤٥٥ ، ٤٥١ ، ٤٤٨
 ، ٥٦٧ ، ٥٥٠ ، ٥٠٥
- Randall, J. H. Jr. راندال ، ج. هـ. الصغير ٣٧٧
- Wright, Chauncey رايت ، تشونسي ٥٠٣ ، ٤١٨
- Russell, Bertrand رسل ، برتراند ٤٢١ ، ٣٨٩
- Symbolism رمزية ١١ ، ٤١ ، ٢٦٥ ، ٣٢٨ ، ٥٥٩ ، ٥٠٤
- Renouvier, Charles رنوفيه ، شارل ٤١٩
- Ruge, Arnold روجه ، آرنولد ٣٥٨
- Soul of the World روح العالم ١٦ ، ٥٥ ، ٧٧ ، ١٧٣ ، ٤٣٩ ، ٢٠٩
- Spirit as the Hegelian absolute الروح بوصفها المطلق الهيجلي ٢٩٤
- Rousseau, Jean-Jacques روسو ، جان - جاك ٢٠٤ ، ١٨١ ، ٢١١ ، ٢٢٠ ، ٢٢٩ ، ٢٦٨ ، ٢٨٤ ، ٣٠٤ ، ٦١٧ ، ٦٢٧
- Royce, Josiah رويس ، جوزياه ٥٣٩ ، ٤٣٨ ، ٤٢٧
- Mathematics رياضية ١٣ ، ١٧ ، ٤١ ، ١١٠ ، ١٢٣ ، ١٤٧ ، ١٧٧ ، ١٩٠ ، ٢٠٣ ، ٤٦٠ ، ٤٦٩ ، ٤٩٢ ، ٥١٢
- See also : Scientific انظر أيضا : المؤثرات ، العلمية
 influences on theism على مذهب التاليه
- Reid, Thomas ريد ، توماس ١٧٤ ، ٦٠٦

(س)

- Sartre, Jean-Paul سارتر ، جان - بول ١١٦ ، ٣٧٦ ، ٥١٦ ، ٥٢١
- Spencer, Herbert سبنسر ، هربرت ٥٣ ، ٤١٨
- Heart's way to God سبيل القلب الى الله ٢١٩ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨ ، ٣٤٩ ، ٤٥٣ ، ٤٥٥ ، ٥٥٢

- انظر أيضا : الرباط الشخصي
personal God
- ستال ، ج ١٠٦ ، ٢١٦
- سواريز ، فرنسيس ١٠٠ ، ١٥٤ ، ٥٩٤
- ستنس ، نيلز (نيقولا ستينو)
Stensen, Niels (Nicholas Steno) ١١٢
- ستيلينجفليت ، أسقف ١٥٣
- ستيوارت ، دوجالد ١٧٦
- السر والمشكلة
Mystery and problem
انظر أيضا : الاله المجهول
See also : Unknown God ٥٥٨ ، ٥٢٢
- سكستوس امبيريقوس ٥١ ، ٦٦ ، ٥٧٩
- سنيكا ٢٦ ، ١٧٣
- سيبون ، ريمون ٥٨١

(ش)

- شافتسبري ، أنطوني آشلي كوبر ،
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of ٥٠٧
- شترنر ، ماكس ٣٥٨
- شر ٥٦ ، ١٢٣ ، ١٧٤ ، ٢٠٩ ، ٤٤٢ ، ٢٢٠ ، ٤٩٧ ، ٥٠٩ ، ٥١٧ ، ٥٤٨
- انظر أيضا : علم الألهيات
أو علم الربوبية
See also : Theodicy
- شرك ،
Polytheism (تعدد الآلهة) ٤٣٩ ، ٦٥١
- شفيتزر ، ألبرت ١١٥
- شقاء الضمير ،
Unhappy consciousness
انظر أيضا : اغتراب ٢٨٨
- شلايرماخر ، فردريش ٢٨١ ، ٣٠٤ ، ٤٧٩ ، ٣٣٥

Schelling, F. W.

شيلنج ، ف . ف ٢٧٧ ، ٢٨١ ،
٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٣٥٢ ، ٤٠١ ،
٤٧٩ ، ٥٥٩

Pantheism

شمول الألوهية ٢٠ ، ٥٦ ، ٧٧ ،
٨٣ ، ١١٥ ، ١٢٨ ، ١٤٤ ،
٤٣٧ ، ٤٧٨ ، ٥٢٨ ، ٥٧٤ ،
٥٩٢ ، ٦٣٨

Bruno

وبرونو ٣٥ ، ٤٢

Hegel

وهيجل ٣٢٩

Kant

وكانت ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٧٦ ،

Spinoza

واسبينوزا ١٠٣ ، ١١٥

Totalitarianism

شمولية (نزع) ٦٨ ، ٧٧ ، ١٣٨

Schopenhauer, Arthur

شوبنهاور ، آرثر ٣٦١ ، ٣٩٠ ،
٦٤٣

Cicero

شيشرون ٢٦ ، ٥٩ ، ١٦٤

Charron, Pierre

شارون ، بيير ٤٨ ، ٥٣ ، ٦٣ ،
٧٣ ، ٥٨١

Scheler, Max

شيلر ، ماكس ٤٤٠

Shelley, P. B.

شيلي ، ب . ب ٦٤٥

(ص)

Veracity of God

صدق الاله ٨٩ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠١ ،
١٦٥

Attributes, divine

صفات ، الهية ١٨ ، ٢٨ ، ٦٤ ،
١٠١ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١٢٧ ،
٢٠٠ ، ٢٠٨ ، ٢٢٤ ، ٥٣٠ ،
٥٤٨ ، ٦١٦

natural and moral

الطبيعي والأخلاقي ١٧٢ ، ٢٦٥ ،
٤١٤ ، ٤٣٢ ، ٤٣٧

Image of God (man as)

صورة الاله (الانسان بوصفه)
١١ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٤٦٤

(ض)

Necessity

ضرورة ،

انظر أيضا : الحرية والضرورة
in God في الاله

Conscience and God

الضمير والله ٤٩٨ ، ٥٠٤

(ط)

Nature	طبيعة ٢٦ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٩٩ ، ١٢٤ ، ١٣١ ، ٢٠٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٧١ ، ٢٧٧ ، ٣٧٨ ، ٤٤١ ، ٤٥٥ ، ٤٦٠ ، ٤٧٨ ، ٤٩٩ ، ٥٤٠
Berkeley	وإبركلى ١٥٩
d'Holbach	دولباك ٢١٤
Spinoza	وسبينوزا ١٠٤ ، ١١٣
Natural of God	طبيعة الآله ،
See : Attributes, divine, and	انظر أيضا : صفات ، الهية ،
Essence of God	وماهية الآله
Naturalism	طبيعية (نزعة) ، والحاد ٦٠ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ١٠٣ ، ١١١ ، ١٣٧ ، ١٥٠ ، ١٥٥ ، ٢١٤ ، ٢٣٣ ، ٢٦٢ ، ٤٢٣ ، ٤٩٧ ، ٥٠٩ ، ٥١٤ ، ٥٣٩ ، ٥٩٠
and atheism	الالوهية ٣٣٣

(ع)

Nihilism	عدمية ٣٧٠ ، ٥١٧
Intellect (understanding) of God	عقل (فهم) الآله ٧٢ ، ٩٩ ، ١٠٣ ، ١١٠ ، ١١٩ ، ١٩٩ ، ٢٢٣ ، ٢٣٤ ، ٢٦٤ ، ٤٠٨ ، ٤٣٣
Reason and Intellect	العقل والذهن ١١ ، ١٧ ، ٤٣ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٧٩ ، ٨٧ ، ١٠٧ ، ١٢٨ ، ٢٢١ ، ٢٤٥ ، ٢٥١ ، ٢٦٤ ، ٢٩١ ، ٤٣٤ ، ٤٧٥ ، ٦٣٢
Theodicy	علم الالهيات ، أو علم الروبوية ١٢٢ ، ١٨٦ ، ٢٠٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٧٦ ، ٣٢٢ ، ٣٦٠ ، ٤٠٩ ، ٥٣٧ ، ٥٦٤ ، ٦٢٨
Causa Sui	علة ذاته ٩١
Sufficient reason	علة كافية ،
See also : Principles	انظر أيضا : مبادئ ١١٨ ، ١٧٥ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢٣٤ ، ٣٦١ ، ٤٤١ ، ٦١٢

Transcendence	علو ٢٥ ، ٣٤ ، ٦٥ ، ١٢٢ ، ٢٠٩ ، ٢٧٨ ، ٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٣٠٧ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٧٥ ، ٣٩٦ ، ٤٤١ ، ٤٨٢ ، ٥١٩ ، ٥٥٨ ، ٦٢٩ ، ٦٥٣
Causality and causal inference	علية واستدلال على ١٨ ، ٢١ ، ٤١ ، ١٢٥ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ٢٠٨ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ، ٣٥٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٨ ، ٤٣٣ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٧٣ ، ٥٠٣ ، ٥٣٢ ، ٥٤١ ، ٥٥٤ ، ٥٦١
American naturalism	والتفكير الطبيعي في أمريكا
Hegel	٣٨٢ ، ٣٨٧ وهيجل ٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٣٠٦ ، ٣١٧
Hume	وهيوم ١٦٦
Kant	وكانت ٢٣٣ ، ٢٦٦
Spinoza	واسبينوزا ١١٠ ، ١١٣
Providence	عناية الـ ٢٧ ، ٥٧ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٧٦ ، ٨١ ، ١٣٧ ، ١٧٣ ، ٢١١ ، ٢٢٠ ، ٢٧٦ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٥١٧ ، ٥٤٨ ، ٦١٧

(غ)

Finality	غائية ٧٢ ، ٧٦ ، ٩٩ ، ١١٠ ، ١١٩ ، ١٣٥ ، ١٩٣ ، ٢٣٣ ، ٢٤٠ ، ٣١٤ ، ٥٠٢
----------	--

(ف)

Feigl, Herbert	فايجل ، هربرت ٣٩٥ ، ٦٤٧
Weiss, Paul	فايس ، بول ٦٥٥
Froude, William	فروود ، وليام ٥١٠
Freud, Sigmund	فرويد ، سيجموند ٥٤٤
Fichte, Johann Gottlieb	فشسته ، جوهان جوتليب ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٨١ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٤٠٠ ، ٤٧٩ ، ٦٣٢
Fechner, G. T.	فشنر ، ج . ت ٤٣٩
Idea of God	فكرة لله ٥٤ ، ٧١ ، ١٢٧ ، ١٦٤ ،

- ، ۳۴۵ ، ۲۲۶ ، ۲۱۱ ، ۱۸۳
، ۴۴۳ ، ۳۸۲ ، ۳۶۸ ، ۳۵۸
، ۵۶۰ ، ۵۴۳ ، ۵۱۶ ، ۴۷۷
۶۷۲ ، ۶۲۷ ، ۵۸۴
Descartes وديكارت ۹۱
Diderot and Voltaire وديدرو ، وفولتير ۲۱۷
Kant وكانت ۲۳۶ ، ۲۵۱ ، ۲۶۰ ، ۲۷۴
Locke ولوك ۱۴۴
Spinoza واسبينوزا ۱۰۶
See also : Ontological argument and Psychogenesis انظر أيضا : المجادلات الانثولوجية
انظر أيضا : الدليل الانطولوجي والنشوء النفسى
Philosophy of Nature فلسفة الطبيعة ۸ ، ۳۸ ، ۶۴ ، ۸۰ ، ۹۵ ، ۱۳۲ ، ۲۱۰ ، ۵۶۷
See also : Nature انظر أيضا : طبيعة
Foucher, Simon فوشيه ، سيمون ۵۹۸
Voltaire فولتير ۵۷ ، ۱۸۰ ، ۲۰۳ ، ۲۱۳ ، ۲۳۳ ، ۳۰۶ ، ۴۰۰ ، ۴۷۹ ، ۵۵۳ ، ۶۱۴ ، ۶۷۱
and Holbach ودولباك ۲۱۸
and Pascal وبسكال ۴۶۶ ، ۴۷۱
and Rousseau وروسو ۲۲۰ ، ۲۲۵
Wolf, Christian فولف ، كريستيان ۱۸۰ ، ۱۸۹ ، ۲۰۳ ، ۲۲۳ ، ۲۲۶ ، ۳۶۲ ، ۴۷۶ ، ۵۳۵ ، ۵۶۶ ، ۶۱۲
and Hegel وهيجل ۳۰۵ ، ۳۰۹ ، ۳۱۶
and Kant وكانت ۲۲۹ ، ۲۳۸ ، ۲۴۴ ، ۲۴۹ ، ۲۵۲ ، ۲۶۰ ، ۲۷۴
Feuerbach, Ludwig فويرباخ ، لودفيج ۱۸۲ ، ۳۳۵ ، ۳۶۳ ، ۳۷۶ ، ۳۹۶ ، ۵۴۰ ، ۵۴۴ ، ۶۰۹ ، ۶۳۹
and Kierkegaard وكيركجورد ۴۸۴
and Marx وماركس ۳۵۰
Vico, Giambattista فيكو ، جيامباتيستا ۵۵۲
Vicomercato, Francisco de فيكومركاتو ، فرانشيسكو دى ۶۰
Wenck, John فينك ، جون ۱۹
Fénelon, François فينيلون ، فرانسوا ۱۶۴ ، ۵۹۷ ، ۶۰۵

(ق)

Christian Fate

القدر المسيحي ١٢٠

Power of God

قدرة الله ،

See also : Functionalism

انظر أيضا : النزعة الوظيفية

، ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٢٥ ، ١٤٦ ،

، ١٥٣ ، ١٦٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٩ ،

، ٢٢٥ ، ٢٣٨ ، ٤٠٩ ، ٤٣٢ ،

٥٢٧ ، ٥٣٢ ، ٥٩٠ ، ٦١٧

(ك)

Ens realissimus

الكائن الأعلى تحققا في الوجود ١٩٩ ،

٢٥٠ ، ٢٥٤

Cardano, Geronimo

كاردانو ، جيرونيمو ٦٠

Carlyle, Thomas

كارلايل ، توماس ٤٠٧

Carnap, Rudolph

كارناب ، رودولف ٣٩٤

Cassirer, Ernest

كاسيرر ، ارنست ٦٠٩

Calvin, John

كالفن ، جون ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٤ ،

٤٥ ، ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٨٢ ، ٢٢٦ ،

٥٦٥

Camus, Albert

كامي ، آلير ٣٧٦ ، ٥١٦

Kant, Immanuel

كانت ، ايمانويل ٩٢ ، ١٢٠ ، ١٧٧ ،

٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٣٨٨ ، ٤٠٠ ،

٤٠٨ ، ٤٢٨ ، ٤٣٢ ، ٤٣٦ ،

٥٢٠ ، ٥٥٦ ، ٥٦٣ ، ٦١٩ ،

٦٣٣

and Bayle

وبيل ١٨٧

and Hegel

وهيجل ٢٨١ ، ٢٩٤ ، ٣٠٩ ،

and Kierkegaard

وكيركجورد ٤٧٦

and Naturalism

والطبيعية ٥٣٩

and Nietzsche

ونيتشه ٣٦١

and Phenomenalism

والظاهرية ٥٣٥

and Wolff

وفولف ١٩٣ ، ١٩٩

Cudworth, Ralph

كدورث ، رالف ١٤٩ ، ٦٠٢

Kroner, Richard

كرونر ، رتشارد ٦٧٢

Clarke, Samuel

كلارك ، صمويل ١٧١ ، ٢١٤ ،

٢٤١ ، ٤٨٨ ، ٥٠١ ، ٦٠٥

٦٩٢

and Voltaire	وفولتير ٢٠٣ ، ٦١٤
Copernicus, Nicholas	كوبيرنيكوس ، نيقولا ٣٦ ، ٨١
Cusanus (Nicholas of Cues)	كوسا (نيقولا القرساوى) ٨ ، ٢٦ ، ٤٥ ، ١٢٣ ، ٤٧٣ ، ٥٧١
and Bruno	وبرونو ٣٤ ، ٤١
Coleridge, Samuel	كولريديج ، صمويل ١٦١ ، ٤٠٣
Collins, Anthony	كولينز ، أنطوني ٢٠٤ ، ٢٠٨
Comte, Auguste	كونت ، أوجست ٢٨٨ ، ٣٣٥ ، ٣٤٠ ، ٣٧٦ ، ٤٠٢ ، ٥٢٥
Cohen, Morris	كوهن ، موريس ٣٧٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩٠ ، ٥٤٦
Kierkegard Soren	كيركجورد ، سورين ٣٧٥ ، ٤٥٥ ، ٤٧٥ ، ٤٩٨ ، ٥١٥ ، ٥٤٠
Kojève, Alexandre	كوجيف ، الكسندر ٦٣٨

(ج)

Agnosticism	لاأدرية ٥٣ ، ١٦٩ ، ٢٠٨ ، ٤٠٤ ، ٥٥٧ ، ٥٠٣
Laplace, P. S. de	لابلاس ، ب. س. دى ٢٣٢
Infinity	لانتهى ١١ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٣٥ ، ٤٢ ، ٦٥ ، ٩١ ، ١٤٦ ، ١٦٥ ، ٢٠٩ ، ٢٣٤ ، ٢٥٦ ، ٢٩٥ ، ٣١٠ ، ٣٤٣ ، ٤٣٢ ، ٤٥٢ ، ٤٦٠ ، ٥٠٩ ، ٥١٩ ، ٥٥٧ ، ٥٧٢
Irrationalism	لاعقلية (المذهب اللاعقل) ٩٢٨ ، ٤٣٥
Immaterialism	اللامادية (النزعة) ١٥٦
Lamprecht, Sterling	لامبرخت ، سترلنچ ٣٨٨
Theology, natural	لاهوت ، طبيعى ٣٠ ، ١٣٢ ، ١٤٠ ، ١٩٢ ، ٢٤٤ ، ٢٧٤ ، ٣٠٣ ، ٣٣٧ ، ٤٢٥ ، ٤٣٠ ، ٤٤٠ ، ٤٥١ ، ٤٦١ ، ٤٧٥ ، ٤٨٥ ، ٥٠١ ، ٥٢٧ ، ٥٦٤ ، ٦٠٠ ، ٦٧٣

انظر ايضا : المذهب الواقعى فى
الألوهية

Theology, Sacred	لاهوت ، مقدس ٣٤ ، ١٠٢ ، ١٣٣ ، ٣٣٧ ، ٥٢٧ ، ٥٦٠ ، ٥٦٥ ، ٥٧٨
Lessing, G. E.	لسنج ، ج ١٠٢ ، ٢٥٢ ، ٢٧٦
Luther, Martin	لوثر ، مارتن ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٣٢٦
Locke, John	لوك ، جون ٣٧ ، ١٣١ ، ١٤٠ ، ١٨٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٤٠٠ ، ٥٤١ ، ٥٩٨ ، ٦٠٤
and Berkeley	وباركلي ١٥٥ ، ١٦٢
and Hume	وهيوم ١٦٤ ، ١٧٣
and Kant	وكانت ٢٥٧ ، ٢٦٠
and Newman	ونيومان ٥٠٣ ، ٥٠٥ ، ٦٦١
Lucretius	لوكريتيوس ٢٥ ، ٥٩
Lipsius, Justus	ليبيسيوس ، يوستوس ٦٧
Leibniz, Gottfried	ليبنيتس ، جوتفريد ٨٤ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١٠٣ ، ١١٦ ، ١٢٨ ، ١٦٥ ، ١٧٦ ، ٣٢٥ ، ٤٠٩
and Kant	وكانت ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٢٧٦
and Wolff	وفولف ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٩
Lessius, Leonard	ليسيوس ، ليونارد ٧٦
Lyell, Charles	لييل ، شارل ٥١٠

(م)

MacLaurin, Colin	ماكلاورين ، كولين ٦٠٥ ، ٦١٤
Scientific influences on theism	مؤثرات علمية على مذهب التاليه ، ٣٦ ، ٦٩ ، ٨٣ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ١٣١ ، ١٤٤ ، ١٦٠ ، ١٨٠ ، ١٩٠ ، ٣٠٦ ، ٣٦٥ ، ٣٧٨ ، ٣٨٦ ، ٣٩٤ ، ٤١٩ ، ٤٥٢ ، ٤٦٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٠ ، ٥١١ ، ٥٨٩ ، ٦١٤
Descartes	وديكارت ٩٦
Holbach	ودولباك ٢١٣
Kant	وكانت ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥ ، ٢٥٨

Mersenne	ومرسين ٧٦
Voltaire	وفولتير ٢٠٥
Materialism	مادية (نزعة) ١٣٨ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ٢١٥ ، ٣٨٠ ، ٥٩٣
Marcel, Gabriel	مارسل ، جبرييل ٥١٦ ، ٥٢٠ ، ٥٥٨
Marx, Karl	ماركس ، كارل ٥٤٠ ، ٢٨٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٩ ، ٣٤٩ ، ٣٦١ ، ٣٧٦ ، ٣٨٧ ، ٤٦٧ ، ٤٨٥ ، ٥١٥ ، ٥١٩ ، ٥٤٤ ، ٦٤٢
Mansel, Henry	مانسل ، هنرى ٤٠٤ ، ٤١٥
Essence	ماهية ٥٣ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ١١١ ، ١١٦ ، ١٢٧ ، ١٧٢ ، ١٩٠ ، ١٩٧ ، ٢٣٥ ، ٣٦٨ ، ٤٧٦ ، ٥٣٤ ، ٥٦٢
essentialism	والجوهر ١١٥ النزعة الماهوية
Essence of God	ماهية الاله ،
See also : Existence and essence in God	انظر أيضا : الوجود والماهية في الله ٢٠ ، ٢٥ ، ٤١ ، ٦٥ ، ٩٢ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٤٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٦ ، ٢٥٧ ، ٢٤٦ ، ٥٣٠ ، ٥٥٢ ، ٥٩٢ ، ٦١٥
Principles	مبادئ ،
See also : sufficient reason	انظر أيضا : العلة الكافية ٧٥ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ١٠٦ ، ١٨٤ ، ٢٢٤ ، ٢٣٤ ، ٥٦٢ ، ٥٨٨ ، ٥٩٧ ، ٦٠٤
contradiction	تناقض ١٥ ، ٧٧ ، ١١٨ ، ١٩٢
Mettrie, Julien Offray de la	مترى ، جوليان أوفريه دى لا ٢١٦
Lateran Councils	المجالس اللاتيرانية ٥٨٧ ، ٦٤١
Immanence	محايثة (أو بطون) ٤١ ، ٥٥ ، ٧٧ ، ١١٤ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٣٠٧ ، ٣٢٨ ، ٣٥٠ ، ٣٩٦ ، ٤٤٣ ، ٤٧٩
Paduan school	المدرسة البادوفية ٦٠ ، ٧٧
Noetic school	مدرسة ذهنية ٤٨٨ ، ٥١٢

System	مذهب (نسق) ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٤١ ، ٢٠٢ ، ٢٥٠ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٣٠٠ ، ٤٨٢
Reductionism	مذهب الاحالة ٣٦٠ ، ٣٨٠ ، ٣٩٤ ، ٥٠٦
Voluntarism, divine	مذهب الارادة ، الالهية
See also : Will of God	انظر أيضا : ارادة الله ٧٨ ، ١٠٠ ، ١٥٥ ، ٢٧٣ ، ٣٦٥ ، ٣٧٢ ، ٣٧٠
Realistic theism	مذهب الألوهية الواقعي ، ٢٢ ، ٨١ ، ١٠٧ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٤٦ ، ١٦٢ ، ١٩٦ ، ٢٠٩ ، ٣٤٠ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦ ، ٤١٠ ، ٤٧٣ ، ٤٩٢
and Bruno	وبرونو ٤٢
and Descartes	وديكارت ٩٢
and Dewey and American naturalism	وديوى والنزعة الطبيعية الأمريكية ٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٥٤٠
and functionalism	والنزعة الوظيفية ٥٢٧
and Hegel	وهيجل ٢٨٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ ، ٣١٧
and Hume	وهيوم ١٦٨
and William James	وليم جيمس ٤٢٤ ، ٤٣٢
and Marx	وماركس ٣٥٥
and Nietzsche	ونيتشه ٣٦٦ ، ٣٧٢
and phenomenalism	والظاهرية ٣٩٥
Deism	مذهب التأليه ٢٠٤ ، ٢١٣ ، ٢٧٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٥ ، ٤٧٦ ، ٦١٨
Atomism	المذهب الذرى ٧٠ ، ١٣٨
See also Scientific influences on theism	
Skepticism	مذهب الشك ،
See also : Fideism	انظر أيضا : النزعة الايمانية ٤٧ ، ٨٥ ، ٤٠٥ ، ٤٥٥ ، ٤٥٨ ، ٤٦٤ ، ٥٢٦
Phenomenalism	المذهب الظاهرى ٥٢ ، ٥٨ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ١٢٨ ، ١٥٣ ، ٣٦٥ ، ٤٠٢ ، ٤١٥ ، ٤٠٥ ، ٥٢٠ ، ٥٧٧ ، ٥٦٠

American naturalism	والمذهب الطبيعي الأمريكي ٣٩٥ ، ٥٣٣ ، ٥٢٩
Kant	وكانت ٢٥٨ ، ٢٤٥
Hume	وهيوم ١٦٧
Innatism	مذهب الفطرة ،
See also : Idea of God	انظر أيضا : فكر الله ٧١ ، ٥٨٤ ، ٢١٤ ، ١٤٥
Linguistic theism	المذهب اللغوي في التاليه ٥٣٧ ، ٥٦٦
Occasionalism	مذهب المناسبة ، (مذهب العلل الافتراضية) ١٢٥ ، ١٦٦ ، ٣٤٣
Mercenne, Marin	مرسين ، ماران ٧٦ ، ٨٣ ، ٩٦ ، ٥٨٥ ، ٤٦٠
Christianity	مسيحية ،
See also : Faith, Christian	انظر أيضا : ايمان مسيحي ٩ ، ١١ ، ١٦ ، ٢١ ، ٣٣ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١٢٤ ، ١٣٤ ، ١٨٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٣٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٤ ، ٣٢٦ ، ٣٣٦ ، ٣٦٢ ، ٤٠١ ، ٤٣١ ، ٤٤١ ، ٤٥٦ ، ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ٥٨٧ ، ٥٩٦ ، ٦٢٨ ، ٦٣٨
Participation	مشاركة ١٩ ، ١٦٣ ، ٢٨٩ ، ٣١٨
Absolute, the	مطلق (الـ) ٢٠٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨١ ، ٣٣١ ، ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٨١ ، ٤١٥ ، ٤٢٧ ، ٤٣٨ ، ٥٣٩
Instinctive knowledge of God	المعرفة الغريزية بالاله ٩٠ ، ١٢٧
Sense of deity	حس الألوهية ٢٦ ، ٣٠ ، ٣١
Empirical meaning for God	المعنى التجريبي للاله ٣٩٠ ، ٣٩٤ ، ٤٢٢ ، ٤٢٥ ، ٥٣٦ ، ٥٤٦ ، ٦٤٨
Machiavelli, Niccolo	مكيافلي ، نيقولو ٧٦ ، ١٤٠
Mill, J. S.	مل ، ج. س ٣٨٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٥٢ ، ٥٠٧ ، ٥٠٩ ، ٥٢٣
and William James	ووليم جيمس ٤١٨ ، ٤٢٧ ، ٦٦٥ ، ٦٥٠
Plenitude	ملاء ٢٠١ ، ٤٦١

Malebranche, Nicholas	ملبرانش ، نيقولا ٧٤ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٤٣ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ٢٠٤ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٣٤٣ ، ٥٤١ ، ٥٩٥ ، ٦٠٣
Coincidentia oppositorum	ملتقى المتقابلات « نظرية المصادفة » ١٥ ، ٥٧٣
Analogy and univocity	مماثلة (تمثيل) والمعنى الواحد ، ١٤ ، ١٩ ، ١٢٢ ، ١٥٧ ، ١٧٢ ، ٢٦١ ، ٢٦٦ ، ٣٤١ ، ٣٨٣ ، ٤٤٦ ، ٥٥٠ ، ٥٥٥ ، ٦٢٦ ، ٦٧٢ ، ٦٣٦
Death of God	حوت الاله ، ٣٢٦ ، ٣٦٨ ، ٤١٩ ، ٥٤٥
Monad, God as the prime	موناد ، الاله بوصفه الموناد الأول ، ١٢٢
Montaigne, Michel de	مونتاني ، ميشيل دي ، ٢٩ ، ٤٨ ، ٥٩ ، ١٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٨ ، وشارون ٦٥
and Charron and Pascal	وبسكال ٤٦٦ ، ٤٧٣
Metaphysics	ميتافيزيقا ، ٣٧ ، ٦٤ ، ٨١ ، ٨٨ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٨٧ ، ١٩٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٤٤٠ ، ٤٥٢ ، ٤٥٩ ، ٤٦٦ ، ٥٣٤ ، ٥٦٧ ، ٥٩٩ ، ٦٢٥ ، وبيكون ١٢٢
Bacon	وهيجل ٢٩١
Hegel	وكانت ٢٤٤ ، ٢٤٩ ، ٢٦٢
Kant	ميرلو - بونتي ، موريس ، ٥٣١
Merleau-Ponty, Maurice	ميفارت ، القديس جورج ، ٥٠٠
Mivart, St. George	

(ن)

Psychogenesis	نشوء نفسي ، النشوء الاجتماعي ،
Social genesis	انظر أيضا فكرة الاله ، ٣٣٨ ،
See also : Idea of God	٣٤٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٨ ، ٣٨٢ ، ٥٤٤
Pragmatic view of God	النظرة البرجماتية ، الى الله ، ٦٧ ، ١٤٠ ، ٤١٦ ، ٤٢٠ ، ٤٥٢ ، ٥١٢ ، ٥٤٦ ، ٦٢٩

Process view of God

نظرة التطور الى الله ، ٣٩ ، ١١٠ ،
٢٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤١٦ ، ٤٢٤ ،
٤٤٧

Knox, Roland

توكس ، رونالد ، ١٥٨

Nietzsche, Friedrich

نيتشه ، فريدريش ، ٥٤ ، ١١٦ ،
٣٣٥ ، ٣٦١ ، ٣٧٧ ، ٤٦٧ ،
٤٨٥ ، ٤٩٥ ، ٥٤٠ ، ٥٦٦ ،
٦٥٠ ، والوجودية ٥١٥ ، ٥٢١

and existentialism

Nagel, Ernest

نيجيل ، ارنست ، ١١١ ، ٣٨٨ ،
٥٤٦

Nedham, John

نيدهام ، جون ، ٢١٦

Nicholas of Autre court

نيقولا ، دوتريكور ، ٨

Nicole, Pierre

نيقول ، بير ، ١٤٩ ، ٤٥٨ ، ٦٠٢

Newton, Isaac

نيوتن ، اسحق ، ٧١ ، ١٤٣ ،
١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٨٠ ، ٢١٤ ،
٣٩٥ ، ٦٠٢

and Kant

وكانت ، ٢٢٧ ، ٢٣٣ ، ٢٤١ ،
٢٥٧

and Voltaire

وفولتير ، ٢٠٣ ، ٢١٠ ، ٦١٥

Newman, John Henry

نيومان ، جون هنرى ، ١٦١ ، ٢٢٥ ،
٤٣١ ، ٤٥٥ ، ٤٨٦ ، ٥٢٠ ،
٥٢٣ ، ٥٥٢ ، ٦٦١

(ه)

Hartshorne, Charles

هارتسبورن ، تشارلز ، ٤٤٠

Hardy, Thomas

هاردى ، توماس ، ٣٦٩ ، ٦٥٠

Hamann, J. G.

هامان ، ج . ج ، ٤٧٨

Hamilton, William

هاملتون ، وليام ، ٤٠٤ ، ٤١٥

Herder, J. G.

هردر ، ج . ج ، ٢٥٢ ، ٢٧٦ ،
٢٨١ ، ٢٨٥

Huxley, T. H.

هكسلى ، ت . ه . ، ٤٨٦

White, Morton

هوايت ، مورتون ، ٥٣٦

Whitehead, A. N.

هوايتهد ، ا . ن . ، ٥٦ ، ٤٠١ ،
٤٤٠ ، ٥٤١ ، ٦٥٤

Hobbes, Thomas

هوبس ، توماس ، ٨٤ ، ٩٦ ، ١٢٥ ،
١٣١ ، ١٣٩ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ،
١٧٢ ، ١٨٣ ، ٣٤٢

and Locke

ولوك ، ١٤٢ ، ١٥١ ، ١٥٢

Hook, Sidney

هوك ، سيدنى ، ٣٧٩ ، ٦٤٦

Huet, Pierre	هوويت ، بيير ، ٧٣ ، ٥٣ ، ٤٨ ، ٥٨٤ ، ١٢٦
Hegel, G. W. F.	هيجل ، ج.ف.ف ، ١٤٩ ، ١١٢ ، ١٧٨ ، ٢٩٤ ، ٢٨٠ ، ٢٠٢ ، ٣٩٦ ، ٥٣٤ ، ٤٥٧ ، ٤٠١ ، ٦٤٦ ، ٦٤٠ ، ٦٣١ ، ٥٦٠ ، ٦٦٩ ، ٦٦٠
and American naturalism	والطبيعيين الأمريكيين ٣٧٩ ، ٥٤٤ ، ٥٣٨ ، ٢٨٧ ، ٣٨١
and Feuerbach	وفويرباخ ٣٤٦ ، ٣٣٥
and Kierkegaard	وكيركجورد ٤٨٢
and Marx	وماركس ٣٦٠ ، ٣٤٩
and Nietzsche	ونيتشه ٣٦٨ ، ٣٦١
Heidegger, Martin	هيدجر ، مارتن ، ٥١٨ ، ٥١٦ ، ٥٣٦ ، ٥٣١
Hölderlin, Friedrich	هيلدرلن ، فردريش ، ٢٨٥
Hume, David	هيوم ، ديفيد ، ١٤٢ ، ١٢٨ ، ١٥٤ ، ١٨٧ ، ١٧٥ ، ١٦٤ ، ٢٠٥ ، ٣٥٧ ، ٣٠٦ ، ٢١٣ ، ٣٦٤ ، ٥٣٤ ، ٤٧٩ ، ٤٢٨ ، ٦٠٥ ، ٥٥٦ ، ٥٤١ ، ٥٣٨ ، ٦٦٣ ، ٦٥٠ ، ٦٠٩
and Kant	وكانت ٢٤١ ، ٢٣٧ ، ٢٣٠ ، ٢٥٧ ، ٢٤٨
and Mill	ومل ٥٢٣ ، ٥٠٧

(٩)

Monism	واحدية ، (مذهب) ٣٧ ، ٤٠ ، ٧٨ ، ٣٠٨ ، ١٢٨ ، ١٢٤ ، ٣١٨ ، ٤٣٧ ، ٥٥٨ ، ٥٩١ ، ٥٧٧
Human Reality (including self and Cogito)	الواقع الانساني (الآنية متضمنة self والذات والكوجيتو)
See also : Image of God	انظر أيضا صورة الاله ، ٨٧ ، ١١٠ ، ١٢٧ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٨٥ ، ١٩٤ ، ٢٢٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩١ ، ٣٠٢ ، ٣٣٨ ، ٤٥٦ ، ٤٨٣ ، ٤٩٧ ، ٥٢٣ ، ٥٣٠ ، ٥٦٢

Holmes, O. W. Jr.
Idolatry

هولمز ، أ. و. ج. الصغير ، ٤٢١ ، ٤١٨ ،
وثنية ، ٢٢ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٦٢ ،
٤٧٣ ، ٤٩٦ ، ٥١٨ ، ٥٥٣ ،
٥٥٨

Existence

وجود ، ٥٣ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ١٠٧ ،
١١٥ ، ١٢٦ ، ١٤٩ ، ١٥٧ ،
١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٨٥ ، ١٩٠ ،
١٩٤ ، ٢٢٣ ، ٣٠٩ ،
٣٤٧ ، ٣٦٧ ، ٣٨٧ ، ٤٢٩ ،
٤٣٥ ، ٤٦٨ ، ٤٩١ ، ٥٤٢ ،
٥٦١ ، ٥٣٠

in Kant

وكانت ٢٣٤ ، ٢٥٤ ، ٢٧٣ ،
٦٢٠

in Kierkegaard

وكيركجورد ٤٧٥

Existence of God, proofs of

وجود الله ، الأدلة على ، ١٦ ، ٢١ ،
٢٥ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ١٣٧ ، ١٧٦ ،
١٨٣ ، ٣٨٧ ، ٤٣١ ، ٤٤٣ ،
٤٧٦ ، ٥٥٢ ، ٦٢٩

Berkeley

وباركلي ١٥٧

Descartes

وديكارت ٨٩

Gassendi

وجاسندي ٧١

Hegel

وهيجل ٣٠٢

Hume

وهيوم ١٦٧

Kant

وكانت ٢٣٣ ، ٢٣٨

Locke

ولوك ١٤٧

Malebranche

وملبرانش ١٢٦

Marx

وماركس ٣٥٢

Mersenne

ومرسين ٧٩

Mill

ومل ٤٠٤

Newman

ونيومان ٤٩٥ ، ٥٠٣

Pascal

وبسكال ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٦

Spinoza

واسبينوزا ١٠٦

Existence and essence in God, الوجود والماهية في الله ، ٩٣ ، ١٠٦ ،

١٢٣ ، ١٩٥ ، ٢٣٧ ، ٥٣٠ ،
٥٤٥ ، ٥٤٨ ، ٦٧٢

Woodbridge, Frederick

فريدريك ، ٣٧٧ ، ٣٨٦

Whately, Richard

ريتشارد ، ٤٨٨

Wisdom, John

جون ، ٥٣٧

Positivism	وضعية ٣٧٦
Logical Positivism	الوضعية المنطقية ٤٠٢ ، ٤١٤ x
	٤١٩
or empiricism	أو التجريبية ٣٩٤
Functionalism	الوظيفية ، النزعة ، ٨٥ ، ١٤٢ ، ٢٣٠ ، ٢٢٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٦ ، ٤٦٣ ، ٤٨١ ، ٥٢٧ ، ٥٥٤ ، ٦٥٣

ج

Jaspers, Karl	يسبرز ، كارل ، ١١٧ ، ٥١٦ ، ٥٢٠ ، ٥٢٢ ، ٦٤٥
Certitude	يقين ، ٧٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٤١ ، ١٨٥ ، ٤٩٢ ، ٥١٠ ، ٥٨٤
Jansenism	الينسينية ، ٢٢٦ ، ٤٥٧ ، ٤٦١ ، ٤٦٥ ، ٤٧٢ ، ٤٩٧ ، ٥٦٤
See also : Christianity and, Pascal, Blaise	انظر أيضا مسيحية ، وبسكال ، بليز

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٢٤ لسنة ١٩٧٣

مطبعة دار العالم العربي
٢٣ شارع الظاهر - ت ٩٠٦٧٠٦

هَذَا الْكِتَابُ

يتخذ المؤلف من مشكلة « الله » مفتاحاً يلج به الى الفكر الفلسفى الحديث ، وفى اعتقاده أن لتاريخ المشكلة تأثيراً فى فهمنا المعاصر لله . لهذا نراه يؤكد على التراث الفلسفى والاتجاهات التاريخية التى لا تزال تعمل عملها فى صياغة مفاهيمنا المعاصرة عن الله ، ويصل الى أن ثمة علاقة تأثير متبادل يؤثر فيها الموقف العام فى مفهوم الفيلسوف لله ، وأن هذا الموقف يتأثر بدوره تأثيراً حاسماً بهذا المفهوم .

وقد اقتصر المؤلف فى بحثه على الفلسفة الغربية الحديثة وحدها ، وعالج التناولات الجديدة لمشكلة الاله عند كل من نيقولا دى كوسا ، وكالفن ، وبرونو ، كما فحص بالتفصيل حجج مونتاني ، وشارون ، وجاسندى ، وهويت ، ثم عرض لنقد مرسين لذهب الشك ، والاله الديكارتى بوصفه أساساً لليقين ، وفلسفات اسبينوزا وليبنس ومبرانش ، والنزعة التجريبية وتحديد الاله عند بيكون ولوك وهيوم .

على أن بحث المؤلف ليس مقصوراً على الاستعراض التاريخى لمشكلة الله فى الفكر الفلسفى الحديث ، بل كان له موقف فلسفى تصدر عنه آراؤه النقدية الخاصة هو المذهب الواقعى فى الألوهية ، ومن هنا كان منهج هذا الكتاب هو تناول الفلسفة الحديثة برمتها من خلال مواقف كبار الفلاسفة من مشكلة واحدة هى مشكلة « الله » .

انه كتاب لا بد أن يقرأ ...



مكتبة غريب

(٢٤١ شارع كامل صدى (بنهاية)

تليفون ٩٠٢١٠٧

العدد ١٢٥

سنة

Bibliotheca Alexandrina

0546857

